Michel Foucault

Sublevarse

Entrevista inédita con Farès Sassine

Traducción y prefacio de Soledad Nívoli

5

catálogo

Soledad Nívoli es Doctora en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Es profesora adjunta en la cátedra Problemas Epistemológicos de la Psicología de la UNR y titular de la cátedra Lógica y Epistemología de la ciencia en el Instituto Universitario Italiano de Rosario. Es miembro del Laboratoire Tournant (Universidad de París 8, Francia), y directora del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (UNR, Argentina).

Michel Foucault

Sublevarse

Entrevista inédita con Farès Sassine

Traducción, presentación y notas
de Soledad Nívoli

catálogo

Colección: **Conjeturas**

Dirección de la colección y edición: Cecilia Bettoni
Diseño: Constanza Jarpa-Luco

© de la traducción y la presentación:
Soledad Nívoli

© Revue rodéo

© Catálogo Libros
contacto@catalogolibros.cl
6 Norte 455, local 3
Viña del Mar, Chile

ISBN: 978-956-9720-04-08

Primera edición: julio 2016
Primera reimpresión: octubre 2017

Índice

Nota a la presente edición	7
Prefacio	11
Entrevista a Michel Foucault	35
Anexos	99
Notas	109

Nota a la presente edición

El trabajo de traducción, prólogo y anexos que presentamos aquí tiene su origen en el IV Encuentro de Equipos de Teoría Política organizado por el Programa de Estudios de Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y coordinado por el investigador y politólogo Emmanuel Biset, que tuvo lugar en Vaquerías, provincia de Córdoba, en septiembre del año 2014. La propuesta de la actividad consistía en ocuparse de «textos malditos» de la teoría política,[1] entre los que se encontraba el artículo de Foucault «¿Es inútil sublevarse?». El equipo de investigadores del Laboratoire Tournant,[2] con la colaboración inestimable del Profesor Stéphane Douailler, trabajó sobre el tema del «*affaire* iraní» en Foucault, topándose con la entrevista de Sassine

publicada en *rodéo*, gracias a la gestión atenta de Marie Bardet.

Simultáneamente a la elaboración del material y en los comienzos del trabajo de traducción, tuvimos noticias de que una revista de psicoanálisis mexicana estaba abocada a la misma empresa.[3] No obstante, luego de acordarlo entre los diferentes equipos, decidimos seguir adelante con nuestra tarea ya que consideramos que el marco de publicación, las vías de circulación de los materiales y los matices del español oral en las distintas regiones no volvía redundante el trabajo sino que, por el contrario, lo enriquecía.

La presente traducción es el resultado de un trabajo conjunto llevado adelante por tres miembros del Laboratoire Tournant: Soledad Nívoli, Carlos Pérez López y Marie Bardet. El documento abordado, derivado de una conversación con cierto carácter de informalidad y espontaneidad, supone el predominio de las expresiones coloquiales, las muletillas personales, las fórmulas de descanso y los sonidos vacilantes del discurso, en las que cabe encontrar quizás las singularidades distintivas de una lengua y de una subjetividad, pero que plantean las mayores dificultades a la hora de la traducción. En estos casos, optamos por la vía de

la reconstrucción de expresiones análogas en el español, guiados por el criterio de la fluidez de la conversación en nuestra lengua y las marcas que en ella se expresan, con el riesgo que implica el hecho de alejarse de la literalidad, pero con la premisa de recrear la naturalidad y la teatralidad de la escena en un código regional (el latinoamericano).

Debemos al equipo de la revista *rodéo*, en la figura de Sandra Iche, y a Farès Sassine, un enorme agradecimiento por habernos otorgado los derechos para traducir y publicar este material. Agradecemos, además, la atenta lectura de Graciela Gauchat, en busca de las erratas del manuscrito final. Por último, queremos remarcar el enorme entusiasmo, esfuerzo y cuidado que puso el equipo editorial de Catálogo en la preparación de este libro.

Prefacio

El eslabón recobrado

A finales de junio de 1979, el joven libanés Farès Sassine, recientemente doctorado en filosofía, escribió una carta a Michel Foucault pidiéndole una entrevista para el semanario *An Nahar al'arabî wa addûwalî*, que se publicaba en París. El francés tardó un largo mes en responder a este pedido. Cuando lo hizo, se excusó amablemente por su demora, aduciendo una enfermedad que lo había mantenido alejado por bastante tiempo de sus obligaciones académicas y proponiéndole al joven investigador que se reunieran a conversar en su propio departamento de la rue Vaugirard en París.

La extensa conversación entre Sassine y Foucault tuvo lugar en el mes de agosto

de 1979 y los extractos más salientes de la misma fueron publicados únicamente en lengua árabe. Es muy probable que Foucault cediera finalmente al pedido de Sassine no sólo por la intervención de amigos en común, sino también por el hecho de que sus declaraciones no iban a circular en el medio intelectual francés. Los cuestionamientos que le habían acarreado sus artículos encendidos acerca de la sublevación del pueblo iraní, que circularon en medios de prensa europeos desde septiembre de 1978 hasta el mes de mayo de 1979, menguaron su impulso por referirse públicamente a la espinosa cuestión.

En el segundo número de la revista francesa *rodéo* de febrero de 2013, apareció por primera vez esta entrevista completa en lengua francesa, registrada en casetes por Farès Sassine. Los editores de la revista, en su nota introductoria, remarcan que la intención deliberada de la publicación era procurar transcribir íntegramente las expresiones más sutiles de la respiración foucaultiana y las emisiones completas de su voz sin alteraciones ni modificaciones. Tal como ellos mismos lo expresan:

> «Aquí, en la transcripción integral de la grabación, elegimos no enmascarar

las lagunas del archivo y conservar las escorias de la oralidad (sintaxis aproximativa, vacilaciones, frases inconclusas, peripecias de la conversación ligadas al funcionamiento del casete, a la fatiga, etc.), por una parte, para que no sea ambiguo el estatuto de este texto, [ya que] no tuvo una relectura de Michel Foucault, y en esto se distingue de otras entrevistas similares recogidas en los *Dichos y escritos*; por otra parte, para no sustraer la emoción que procura el hecho de seguir los relieves de un pensamiento en vías de elaboración».

Ciertamente, el efecto producido por la primera lectura de esta entrevista es emocionalmente muy potente. Al declinar voluntariamente el trabajo de edición y montaje que emprolija los enunciados, los editores de *rodéo* nos permiten descubrir y disfrutar las múltiples dimensiones de lo viviente que acompañan irremediablemente cualquier abordaje filosófico: las dudas detrás de las ideas, las vacilaciones ante las palabras, los rencores bajo las reflexiones o la risa en medio de la cadena argumentativa. Por consiguiente, la teatralidad de la conversación se muestra, como se verá aquí,

en todo su espesor, proporcionándonos momentos verdaderamente memorables y risueños del trasfondo de la escena, como los pasajes en los que Foucault se muestra preocupado por el funcionamiento del aparato de registro de audio o aquellos en los que expresa cierta irritación por el devenir de la entrevista –que parece no tener fin–, aduciendo debilitamiento físico y extenuación psíquica.

Pero esta entrevista, además de ofrecernos la ocasión de contar con el panorama completo de una representación foucaultiana que se extiende desde las bambalinas hasta el proscenio –donde el guión conceptual adquiere mayor definición vocal y claridad expositiva–, pasando por el elenco de personajes y acontecimientos polémicos de la hora, tiene para nosotros un interés suplementario. Representa en su totalidad el último eslabón de la cadena de intervenciones que forman el *corpus* del «*affaire* iraní»[1] en la obra de Foucault.

En lo que había sido, hasta este momento, su último posicionamiento conocido al respecto, publicado en el diario *Le Monde* en mayo de 1979 bajo el título «¿Es inútil sublevarse?»,[2] Foucault respondía a los ataques de periodistas e intelectuales

franceses por su entusiasmo con lo que estaba sucediendo en Irán, particularmente luego de la publicación de una efusiva conversación sostenida con los reporteros del diario *Libération*, Claire Brière y Pierre Blanchet, compañeros de sus aventuras periodísticas.[3] En esta breve nota de *Le Monde*, Foucault intentaba establecer claramente los términos de su compromiso con la sublevación iraní, planteando allí la «moral anti-estratégica» que guiaba su trabajo como intelectual. No se trataba, para él, de optar ni por el axioma general que deglute cualquier acontecimiento, ni por el enceguecimiento que los sucesos resonantes producen en la reflexión, sino más bien, de mantenerse «respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal».[4] El respeto y la intransigencia se fundaban, desde su perspectiva, en un compromiso político con la producción teórica que implicaba, simultáneamente, el cuestionamiento a la eficacia de las categorías occidentales («historia», «revolución» o «voluntad popular») a la hora de abordar acontecimientos históricos disruptivos, por un lado, y la tarea irrenunciable de reconocer y señalar las ocasiones de sublevación en el seno de un orden establecido, por otro.

Luego de esta intervención, Foucault había dado por clausurada su participación pública en el asunto. A partir del regreso de Jomeini a Irán, a principios de febrero de 1979 (había estado exiliado en Francia desde los primeros días de octubre de 1978), la situación se había tornado cada vez más sofocante para sus habitantes, e inquietante para quienes la seguían desde el exterior.[5] El nuevo gobierno en vías de instauración se había revelado cada vez más intolerante con las minorías y las disidencias, exigía a las mujeres el uso del velo y eliminaba a los opositores. Si bien Foucault se había pronunciado al respecto oportunamente,[6] muy pocos intelectuales querían seguir escuchando, a tres meses de comenzadas las ejecuciones, los fundamentos sutiles de su toma de partido por la sublevación del pueblo iraní, las raíces políticas de su interés por lo que allí sucedía y las razones histórico-filosóficas de su posicionamiento al respecto.

La extensa conversación con Sassine que presentamos aquí adquiere por todo ello su relevancia. Como último eslabón de una cadena de escritos polémicos enlazados a la serie de acontecimientos que marcaron profundamente la historia reciente de millones de personas, provocando admiración,

inquietud y horror en quienes eran espectadores de la misma, representa una completa recapitulación de los hitos fundamentales que signaron su despliegue, así como también una demostración viva de lo que significa ejercitar la crítica filosófica, tal como Foucault la había intentado definir un año antes, en su conferencia de la Sorbona.[7]

Mientras los dados aún estén en el aire

La relación de Foucault con los sucesos acaecidos en Irán a partir del año 1978[8] fue compleja, múltiple, y representó probablemente uno de los momentos más conflictivos del intercambio que mantuvo el filósofo con sus pares y con la opinión pública de ese entonces. Lo que se podría designar como el «*affaire* iraní» de Foucault combina diferentes elementos, entre los cuales pueden contarse múltiples trayectos de pensamiento, una serie de acontecimientos personales, una coyuntura histórica singular, un compromiso político concreto, un ideal de intelectual y una nada desdeñable sed de aventuras, cristalizados todos ellos en sus encendidos artículos periodísticos.

Desde hacía un cierto tiempo el mundo del periodismo le resultaba bastante familiar: había seguido muy de cerca el lanzamiento del diario *Libération* y colaboraba asiduamente con la revista *Le Nouvel Observateur*. Además, había recibido un año antes, por parte de los directivos y accionistas del periódico italiano *Corriere della Sera*,[9] una invitación para realizar contribuciones regulares en forma de «puntos de vista». No obstante, como bien señala Eribon,[10] a Foucault no le interesaba escribir columnas culturales o filosóficas sino que estaba interesado por trabajar en el propio terreno de los acontecimientos, lugar en el que, como decía en uno de sus primeros artículos, «nacen y mueren esos acontecimientos que son las ideas».[11] Ni bien se precipitaron los sucesos que culminaron en el trágico «viernes negro» (el día 8 de septiembre de 1978),[12] propone al diario conformar un equipo de «intelectuales-reporteros» que cumplirán la tarea de notificar sobre lo que sucede en suelo iraní.

Foucault le pide a su amigo Thierry Voeltzel que se ocupe de la coordinación del equipo y recurre a otras personas con las que habitualmente colaboraba en esa época: André Glucksmann, Alain Finkielkraut

y algunos otros (entre ellos, los periodistas Brière y Blanchet). Antes de trasladarse a Irán, se entrevistan varias veces con Ahmad Salamatian, un viejo exiliado iraní que vive en París desde 1965, quien les proporciona direcciones, contactos, nombres, documentos y libros de vital importancia para la organización de sus visitas. El equipo concretará dos viajes a Irán, el primero desde el 16 al 24 de septiembre de 1978 y el segundo, desde el 9 al 15 de octubre de ese mismo año. De esas incursiones en terreno surgen los artículos periodísticos escritos por Foucault y aparecidos en su mayoría en el *Corriere della Sera* entre septiembre de 1978 y enero de 1979, en los que es posible rastrear la *respiración de su pensamiento*, entre el oxígeno de las categorías de Occidente –apostrofado en los «expertos», politólogos, sociólogos, economistas, del que también se consideraba deudor– y el aire cargado de los hechos que lo confrontaron a modos alternativos de concebir, pensar y justificar lo que estaba sucediendo.

El abordaje foucaultiano de los acontecimientos en Irán, sin embargo, no difiere del que acostumbramos a ver en la mayoría de sus obras filosóficas y por el cual se hizo mundialmente célebre. La *respiración de*

su pensamiento compromete en la escena iraní tanto una crítica a las explicaciones «desde arriba», que se constituyen a partir de los relatos sistematizados y legitimados por el orden imperante de los saberes en un momento dado, como la toma de partido por las explicaciones «desde abajo», que busca recuperar las voces confusas opuestas al orden que insiste en hacerlas callar. Implica, además, el interés por aquello que interrumpe el hilo de la historia y constriñe a pensar de otro modo. Lo que quizás se percibe con mayor claridad en sus artículos sobre el «*affaire* iraní», cosa que resultó patente al propio Foucault y a la intelectualidad de entonces, es la fuerte carga polémica que este estilo de *respiración* conlleva cuando se ejercita en un escenario tan delicado como el de Irán, en el que el pueblo entero está reclamando el fin de un proceso histórico de sometimiento y aún no se alcanza a percibir con demasiada claridad de qué manera se va a enfrentar el nuevo tiempo que la sublevación ha inaugurado.

Si uno lee atentamente la serie de escritos sobre Irán, notará que Foucault encara su experiencia de investigación formulando preguntas aparentemente simples, tales como «¿Acaso se trata aquí de una

Revolución?», «¿Qué papel juega la modernización?», «¿Qué quieren los iraníes?» o «¿Con qué sueñan?», a un espectro amplio de «figuras testimoniales» que va desde los especialistas (sociólogo, politólogo, historiador: expertos en general) hasta los personajes atípicos, generalmente no legitimados como analistas de la situación. En todos ellos, Foucault encuentra interlocutores y maestros *ad-hoc* que le enseñan algunas claves sobre esa realidad en principio tan extraña, y que sospecha no poder abordar en todo su espesor sin la ayuda de estos intermediarios. Estas voces múltiples, descentralizadas, le señalaron no sólo las claves para comprender los avatares y las paradojas del proceso de modernización, sino también, entre otras cosas, el sentido de la religión musulmana en su relación con la lucha política, las perplejidades implicadas en la demanda popular de un «gobierno islámico» y la función aglutinante de los representantes religiosos, en su singular manera de articular públicamente lo que estaba sucediendo.

Por dar un ejemplo, dos de sus interlocutores en Irán, a los que se cuidará de identificar con nombre propio –«[un] hombre muy calmo, muy reservado, que gesticulaba muy poco pero que, cuando abría las

manos, dejaba a la vista numerosas cicatrices»[13] y un «economista austero, con ojos maliciosos»[14]– habían sido capaces, dice, de ofrecerle explicaciones rigurosas acerca del sentido preciso que había adquirido en esas tierras el proceso de modernización. A partir de esas conversaciones, Foucault advierte el sentido arcaizante de dicho proceso, sentenciándolo como una «cosa del pasado» en su artículo «El Shah tiene cien años de retraso», publicado a principios de octubre de 1978.[15] También obtuvo de estos maestros un «serio y detallado análisis» de la corrupción y del despotismo que fueron inherentes a este proceso de modernización pero no privativo de él, ya que representan también el «alimento cotidiano de nuestro comercio, de nuestra industria, de nuestras finanzas»,[16] es decir, caracterizan a cualquier gobierno y administración existentes, incluidas las democracias occidentales. Este tipo de esclarecimiento faltaba, según Foucault, en los tratados occidentales de economía política, historia y sociología. La experiencia iraní y sus portavoces develaban lo que el saber legitimado de su época ocultaba bajo la forma de principios o esquemas prescriptivos.

Otro ejemplo: cuando Foucault interroga acerca de la manera en que se podría

llegar a comprender la relación que la sublevación iraní mantenía con la religión, comenta que un sociólogo local le ofreció una explicación instrumentalista, que «pecaba de exceso de occidentalidad» debido quizás a cierta «discreción frente al Europeo que yo era».[17] En su entrevista con Sassine, se explayará acerca de este tipo de interpretaciones de la religión musulmana que muchos europeos sostenían y con las que no estaba de acuerdo en absoluto. Según estas interpretaciones, la religión representaba para los iraníes el lenguaje disponible a partir del cual hacer frente a un régimen de imposición brutal del modelo occidental, como era el Pahlaví. En este sentido, «a falta de algo mejor», el Islam servía para movilizar a los musulmanes, era el vehículo disponible para aspiraciones e ideologías que en realidad eran de otro orden.

Ante al enigma del papel político preponderante que estaba jugando la religión musulmana en los acontecimientos de 1978, Foucault relata con fascinación lo que tuvo la fortuna de experimentar en carne propia. En su conjunto, los multitudinarios actos de conmemoración por las víctimas de la masacre del «viernes negro» (acaecida sólo ocho días antes de su visita), las masivas

concentraciones en las mezquitas, las aglutinaciones en torno a las autoridades religiosas y la importante función de la escucha y la propagación horizontal de una voz que se unía en contra del poder del Shah[18] le proporcionaban materiales para colegir la realidad de una espiritualidad de la política, de la presencia del «espíritu en un mundo sin espíritu». Fue otro maestro de coyuntura de Foucault, un escritor que no era religioso, el que le hizo escuchar algunas grabaciones de los discursos de los mulás en las mezquitas, lo que demostró a Foucault el papel jugado por la dinámica de la palabra y su reproducción amplificada gracias a los medios técnicos disponibles.[19] Todo eso lo convenció de que no había nada más alejado de la realidad iraní que las explicaciones de sus colegas, que consideraban el papel de la religión chiita en la sublevación iraní o bien bajo el lema del instrumentalismo, como decíamos más arriba, o bien bajo la tradicional consigna marxista del «opio de los pueblos». Más bien, sostendrá, se trata en este caso concreto de una religión que «arma a sus fieles de una impaciencia continua, que les insufla un ardor que es simultáneamente político y religioso»[20] y que «hace de la pluralidad y multiplicidad de descontentos,

odios, miserias y desesperaciones, una fuerza».[21] La religión chiita logra esto, plantea Foucault, «porque es una forma de expresión, un modo de relación social, una organización elemental flexible y ampliamente aceptada, una manera de ser en conjunto, una forma de hablar y de escuchar, algo que permite comprenderse con otros, querer con ellos, al mismo tiempo que ellos».[22] La religión dota al pueblo de la fuerza irreductible que le permite oponerse y hacerle frente al poder del estado.[23]

Fueron esas mismas voces, además, las que lo convencieron del hecho irreductible de la sublevación, fundamentalmente por la imperturbabilidad que demostraron al enfrentarse diariamente, por el lapso de varios meses, cara a cara con la muerte. Preferían el sacrificio de la vida a seguir manteniéndose en estado vegetativo, obedeciendo de manera automática a un poder que había infringido claramente todos los límites. Estas voces lo impresionaron y entusiasmaron –lo llenaron de admiración–, le recordaron lo que Occidente había olvidado y le ofrecieron algunas directrices con las cuales trazar líneas posibles de análisis que lo posicionaran «a la altura» –ni muy por encima ni muy por debajo– de los acontecimientos.

Una de esas directrices fue la del desborde que la noción de «sublevación» produjo sobre la «revolución», categoría politológica de la modernidad que al arrastrar una serie de nociones (partidos, organizaciones, liderazgo, representación, etc.) intenta domesticar, antes que interpretar, lo que una experiencia tiene de irreductible, llegando hasta el punto de prescribir el orden y el sentido de su manifestación y su despliegue. Esto aparece, por ejemplo, cuando Foucault sostiene que el concepto de revolución («la era de la Revolución») vendría a reducir aquel irreductible que el concepto de sublevación pone en evidencia. En este sentido, no sólo los conceptos se ven sobrepasados, sino también las tradiciones teórico-políticas occidentales que los sostienen.

La segunda directriz se relaciona con la situación paradojal que instaura la sublevación con respecto a la historia. Para Foucault, las sublevaciones pertenecen a la historia, pero como aquello que se le escapa y que la sobrepasa. ¿Qué significa escapar a la historia perteneciendo a la historia? Escapar a la historia es, por un lado, poder sustraerse al concepto de progreso; por el otro, resistir a una opresión o, como dirá Foucault oportunamente, la voluntad decisoria

de no ser gobernados de un modo determinado.[24] Pertenecer a la historia implica a la sublevación como hecho, el hecho –dice Foucault– mediante el cual «la subjetividad [...] se introduce en la historia y le da su aliento».[25] Al respecto, Foucault moviliza la noción de *momento*, que desborda a la historia, pero que a su vez introduce en ella otra temporalidad. Por otra parte, ese momento que viven los iraníes cuando resisten al poder, invertiría el sentido de una cierta *paideia* histórica: en lugar de ser Occidente el que propone el modelo procedimental y explicativo de las etapas de la revolución, es el movimiento iraní el que enseña a Occidente lo que éste habría olvidado: el desborde de la espiritualidad por sobre la política. Por eso, para Foucault, este momento vuelve a articular dimensiones que el pensamiento occidental había separado: la religión, la política y la historia.

La tercera directriz surge de la anterior. Si lo que sucede en Irán no es la revolución en el sentido occidental, sino un movimiento singular que desborda los conceptos de revolución y de historia, esto repercute en el trabajo concreto del intelectual, constriñéndolo a prescindir de su aparato teórico preconcebido. Para esclarecer esto,

Foucault subraya la oposición entre «intelectual estratégico» e «intelectual anti-estratégico». Estratega sería aquel que actúa en nombre del bien común desestimando singularidades o el que habla de una situación particular desestimando principios generales. La tarea del intelectual debería oponerse a lo anterior y ser por ello anti-estratégica, es decir, resistir la tendencia a la desestimación en favor de una atención que Foucault caracteriza como «acechar por debajo de la historia» y «velar detrás de la política». «Acechar por debajo de la historia» se traduce aquí como respeto por la singularidad, lo que a su vez significa escuchar las voces de la sublevación que rompen y agitan la historia, mientras que «velar detrás de la política» significa prestar atención a lo que puede contrarrestar los excesos del poder.

El *momento iraní* enseña a Foucault que existe una posibilidad efectiva de incrustar, en el presente de una realidad histórica determinada, sea cual fuere su alarde de solidez y compactibilidad, la cuña que la debilite y la haga estallar. En la función de intelectual-reportero, su trabajo consiste en hacer frente al peso de la Historia en el uso de los conceptos y luchar contra la tiranía de la prognosis en la reflexión, de manera

tal que aquellos que no participan del acontecimiento disruptivo puedan igualmente apreciar sus repercusiones y resonancias en el hilo de la historia. Si bien en su conversación con Brière y Blanchet –cuya publicación le había acarreado tantos problemas– sostiene que «llegará un momento en que este fenómeno que tratamos de aprehender y que tanto nos fascinó –la experiencia revolucionaria– se apagará»,[26] lo cierto es que, mientras tanto, dice Foucault, «me gustaría tratar de captar lo que está pasando, ya que en estos días nada ha culminado y los dados aún están en el aire».[27]

El arte de la indocilidad reflexiva

Exactamente un año antes de la entrevista con Sassine, en un día caluroso de julio de 1978, Foucault tuvo su propio y personal momento de excepción. Salía de su departamento del 295 de la rue de Vaugirard quizá algo distraído –se dice que en ese tiempo disfrutaba mucho de la compañía del opio–, cuando, al cruzar la calle, fue atropellado por un automóvil y quedó tirado un buen rato en el suelo, mirando el cielo. Aparentemente, el accidente le produjo

una experiencia mística: «se vio a sí mismo abandonando el cuerpo» e «ingresó en una dimensión órfica que hacía mucho le había cautivado la imaginación; se sintió en trance»,[28] pero lo cierto es que milagrosamente sobrevivió a la fuerte embestida y tuvo que guardar reposo por el resto del verano.

Durante su convalecencia, tal como se lo confiesa a Sassine, tuvo tiempo de ponerse al día con una lectura que hacía bastante tiempo se venía prometiendo, la del extenso trabajo de Ernst Bloch, *El principio esperanza*.[29] Sus días estaban acompasados, además, por ininterrumpidas sesiones radiales que transmitían los pormenores de lo que sucedía cotidianamente en Irán, y por la lectura de los periódicos que informaban sobre lo que allí se estaba gestando. Este diálogo cruzado entre su lectura de Bloch y los acontecimientos iraníes lo condujeron, para su regocijo, por los desfiladeros de una «práctica histórico-filosófica» concreta, que hacía apenas dos meses había caracterizado, frente a un público bastante escéptico, como el modo específico de articulación de la crítica. Esta práctica, que tomaba a su cargo la tarea encomendada por Kant a la Ilustración, propone el esclarecimiento de las relaciones entre poder, verdad y

sujeto en cada momento histórico, teniendo en cuenta que la actitud crítica radica en el «arte de no ser gobernado de una manera determinada»[30] y a un precio que ya no se quiere seguir pagando.

Luego de la lectura de Bloch, la mirada de Foucault había quedado condicionada y estaba ansioso por ver con sus propios ojos si lo que en Irán se había concretado era efectivamente la voluntad colectiva decidida a contrarrestar el modo fatal en que el poder gobernaba los destinos de sus habitantes. Foucault quiso ir a ver si en Irán estaba sucediendo lo que Bloch contaba en su libro a propósito de los grupos religiosos disidentes de la Edad Media, que fueron los primeros en instaurar un modo de rebelión contra la autoridad espiritual de entonces, demostrando tener una clara percepción acerca de la posibilidad, en este mundo, de cuestionar el modo en que se gestionan las relaciones de dominación. La sublevación iraní parecía demostrar que todo un pueblo podía, ejerciendo el arte de la indocilidad reflexiva, escapar a la «minoría de edad». Esto significaba, por un lado, expresar una decidida voluntad por no ser gobernados del modo en que lo vienen siendo, y por otro, percibir claramente las tensiones particulares

que en cada escenario histórico traman los lazos entre conocimiento, dominación y resistencia.

En todo caso, más allá de cualquier condicionamiento, lo que comprueba Foucault al trasladarse al dominio de los acontecimientos es que la alteración en las relaciones instituidas allí entre gobernantes y gobernados, sumada a la inquietud por las nuevas distribuciones enunciativas instauradas por la sublevación que emergían de las reglas del juego concebidas en el seno de su propio despliegue, ejercen un papel concreto y positivo en la historia. El testigo de ello tendrá la posibilidad, a su vez, de resistir a la normalización de los acontecimientos, tomando en serio la lección de Guizot, Michelet o Tocqueville que, frente al acontecimiento de la Revolución Francesa, y a pesar de haber trabajado afanosamente por comprenderla, nunca perdieron la dimensión de su desmesura, de su extrañeza o de su inconmensurabilidad.[31]

«Sublevarse»
Michel Foucault - Farès Sassine

Farès Sassine: Han pasado casi diez meses desde su primer posicionamiento sobre la revolución iraní, posicionamiento que primero escandalizó y luego marcó fuertemente el medio intelectual francés. En estos diez meses hemos presenciado la partida del soberano iraní y la tentativa de los mulá de instalar el gobierno, posibilidad que usted había barajado y a la que había rehusado reducir la sublevación iraní. En otras partes del mundo se produjo la sublevación nicaragüense, el drama de los refugiados indochinos. Quizás sea el momento de evaluar retrospectivamente sus diversas posturas con respecto a las cuestiones iraníes. ¿Qué lo ha llevado a interesarse por Irán?

Michel Foucault: Sencillamente, la lectura de un libro ya antiguo que no había leído. ¿Funciona esto? [Se refiere a la grabadora.]

FS: Sí.

MF: Entonces, es la lectura de un libro antiguo, que yo aún no había leído y que, gracias a un accidente y a una convalecencia, tuve tiempo de leer cuidadosamente el verano pasado. Es el libro de Ernst Bloch *El principio esperanza*.[1] Me impactó mucho, porque se trata de un libro que al fin y al cabo es poco conocido en Francia, que ha tenido relativamente poca influencia y que, a mi parecer, planteaba una cuestión completamente capital. Es decir, el problema de esa percepción colectiva de la historia que sin duda comienza a surgir en Europa en la Edad Media, y que es la percepción de otro mundo aquí en la tierra, la percepción de que la realidad de las cosas no está definitivamente instaurada y establecida sino que puede haber, en el interior mismo de nuestro tiempo y de nuestra historia, una abertura, un punto de luz y de atracción que nos da acceso, desde este mundo, a un mundo mejor. Ahora bien, esta percepción de la historia es, a la vez, un punto de partida de la idea misma de revolución y, por otra

parte, una idea de origen religioso. Son esencialmente los grupos religiosos –y sobre todo los disidentes– los que, al final de la Edad Media y durante todo el Renacimiento, han sostenido esta idea de que, al interior mismo de este mundo, era posible algo como una revolución. Este tema me ha interesado mucho porque lo creo históricamente verdadero, incluso cuando Ernst Bloch no ofrece una demostración satisfactoria en términos de ciencia histórica. Creo que es una idea, que sin duda es políticamente...

FS: Es una idea vinculada al siglo XVI, pero a grupos religiosos.

MF: Oh, todo eso comienza mucho antes del siglo XVI, porque en definitiva las grandes revueltas populares de la Edad Media ya estaban organizadas en torno a ese tema. Eso comienza a partir de los siglos XII-XIII, pero evidentemente estalla sobre todo en los siglos XV-XVI y atraviesa todas las guerras de religión. Entonces, yo estaba leyendo eso mientras los periódicos me mostraban todos los días que en Irán estaba pasando algo que era una sublevación, una sublevación que tenía como característica el hecho de no estar manifiestamente

comandada por una ideología revolucionaria occidental, que no estaba comandada ni dirigida tampoco por un partido político ni por organizaciones políticas, una sublevación que era verdaderamente de masa, todo un pueblo se levantaba en contra de un sistema de poder [...].* Entonces, me pareció que allí había una relación entre lo que leía y lo que estaba pasando. Y quise ir a ver. Y realmente fui a verlo como un ejemplo que ponía a prueba lo que estaba leyendo en Ernst Bloch. El hecho es que estuve allá con un ojo, si quiere, condicionado por ese problema de la relación entre revolución política y esperanza o escatología religiosa.

FS: Y a partir de esta visión, que en principio era una visión teórica, ¿usted fue solamente una vez a Irán?

MF: No, dos veces.

FS: ¿Estuvo allí dos veces?

MF: En total cinco semanas, cinco o seis semanas.

---

[*] En varios momentos la grabación resulta inaudible, cuestión que, para no interrumpir el ritmo de lectura, hemos marcado con este signo.

FS: Y allá, ¿conoció usted un amplio espectro de gente?

MF: Amplio... Usted sabe lo que un occidental, y en un período como ese, puede conocer. Ciertamente estuve en los medios universitarios de Teherán. Vi, en Teherán, a un cierto número de jóvenes y jovencitas que no eran universitarios, o que ya no eran universitarios, que participaban activamente en el movimiento revolucionario de ese momento. Me encontré con algunos –que finalmente resultaron ser bastante pocos– representantes del mundo político. Entrevisté a algunas personas que llegarían a ser importantes en el nuevo régimen, a saber, el Doctor Kazem Sami[2] [...], usted sabe, el que iba [...].

FS: Sí.

MF: Y luego estuve en Qom, donde conocí a Shariatmadari.[3] Y luego estuve en Abadán. Y me encontré allá con un pequeño grupo de obreros [...]. Entrevisté también a funcionarios, gente de diferentes administraciones de Teherán. Por supuesto, no vi nada de lo que pasaba en las provincias.

FS: Solamente en las grandes ciudades.

MF: Sí, tan sólo vi lo que pasaba en Teherán, Qom y Abadán.

FS: Y una vez allí, ¿cuál fue para usted la especificidad del caso iraní? Es decir, ¿confirmaba o invalidaba sus conclusiones?

MF: Si usted quiere, creo que en ese momento y en muchos análisis realizados en Europa –en Francia en todo caso–, rondaba esta idea de que finalmente la deculturación de Irán bajo el efecto del régimen dictatorial del Shah,[4] de la industrialización demasiado precipitada y de un modelo occidental impuesto de manera demasiado apresurada, la desorganización política, habían hecho que el Islam se convirtiera, de alguna manera, en el vocabulario común y mínimo en el cual el pueblo iraní expresaba reivindicaciones que eran, en el fondo, sociales y políticas. Dicho de otro modo, al no ser capaz de tener un discurso revolucionario, una ideología revolucionaria, una organización revolucionaria en el sentido occidental del término, y bueno, se habría replegado en el Islam. Esta era una interpretación que a menudo se daba en mi entorno y es justamente esta interpretación la que creí inexacta. Pues me pareció que el Islam no era en ese movimiento un simple vehículo para aspiraciones o

ideologías que en el fondo serían otras. No era por falta de algo mejor que se habría utilizado el Islam para movilizar a los musulmanes. Creo que, efectivamente, había en ese movimiento, que era un movimiento ampliamente popular –millones y millones de personas accedían a enfrentarse con el ejército y la policía que, evidentemente, eran todopoderosos–, me parecía que allí había algo que debía su fuerza a eso que podría llamarse una voluntad a la vez política y religiosa, un poco a la manera de lo que podía pasar en Europa en los siglos XV y XVI cuando, por ejemplo, los anabaptistas, al mismo tiempo que se rebelaban contra el poder político que estaba en su contra, encontraban la fuerza y el vocabulario de sus revueltas en una creencia religiosa, una aspiración religiosa sincera y profunda. Eso es lo que intenté decir.

FS: Bueno, entonces ahora voy a preguntarle sobre las principales nociones que, me parece, han constituido lo esencial de sus preocupaciones teóricas al interrogarse sobre Irán. Es decir, fundamentalmente, tres conceptos –usted me dirá si hay otros–: el de *voluntad general*, el de *gobierno islámico* y el de *espiritualidad política*. Entonces, eso que lo ha impactado, sobre todo en un comienzo,

es la existencia de una voluntad general sostenida por un pueblo, y usted creía que era una abstracción, que, como Dios, existía solamente en los libros, y usted la ve allí, en directo.

MF: Con mi experiencia de europeo, siempre concebí la voluntad general delegada, representada o confiscada por un personal político, por organizaciones políticas o por líderes políticos. Seamos cínicos con nosotros mismos: que De Gaulle haya representado a Francia en 1940 es quizás un hecho, pero yo sé muy bien, aunque era muy pequeño en esa época, que la voluntad general de los franceses no se inclinaba para ese lado [*risas*]. Y digamos que la representación de Francia por parte de De Gaulle es un fenómeno que era políticamente deseable y que fue históricamente fecundo, pero en la realidad no fue del todo así como sucedió [*risas*]. En nuestras democracias, donde los diputados, ministros, presidentes de la República, hablan en nombre de la colectividad, del Estado y de la sociedad, la voluntad general es, no obstante, algo que rara vez se siente.

FS: Sí, pero…

MF: Y en los grupos políticos que pretenden arrogarse las aspiraciones fundamentales de la población uno encuentra mucha burocracia, mucho liderazgo, mucha jerarquía, mucha confiscación de poder, etc. Ahora bien, me pareció, con fundamento o sin él, y quizás ahí me haya equivocado completamente, que cuando los iraníes bajaron a la calle en el mes de septiembre y se pusieron delante de los carros, no fueron forzados o constreñidos por alguien, no se trataba de un grupo de gente que se exponía en su lugar, [un grupo] que habría sido portador de su identidad. Eran ellos los que no querían eso, no querían más el régimen padecido. Y eso, incluso sin haber estado en otras provincias, creo que es un fenómeno que ha impactado a todo el mundo, como se ha podido constatar más o menos todo en Irán [...]. Colectivamente, la gente ya no quería.

FS: Y bien, ¿cuál era la característica de esta voluntad general? ¿Es solamente el rechazo al soberano?

MF: Bueno, ese es el punto más difícil sobre el que se puede discutir. Se podía decir simplemente que ya no querían ese régimen y que solamente a eso se resumía esa voluntad general. Ahora bien, yo creo, y allí

quizás me equivoque, que ellos efectivamente querían otra cosa. Y esa otra cosa que querían, justamente, no era ni otro régimen político, ni, más o menos implícitamente, un régimen bajo los mulá. Lo que querían, lo que tenían en el fondo de sus cabezas o, si usted prefiere, en el horizonte de sus miradas, cuando cotidianamente ponían en riesgo su vida en las manifestaciones, era una especie de escatología. En definitiva, la forma que tomaba esa voluntad general no era la forma de una voluntad de Estado o de una organización política. Era, me parece, una suerte de escatología religiosa.

FS: ¿Que se realizaría también en la Tierra?

MF: Sí, en definitiva, era eso lo que daba forma y fuerza a su voluntad y no simplemente un rechazo del régimen actual bajo la forma del disgusto frente al desorden, al desbarajuste, a la corrupción, a la policía, a las masacres. Eso también tomaba una forma, era en líneas generales una escatología religiosa.

FS: Ahora bien, a propósito del gobierno islámico en su «Carta abierta a Mehdí Bazargán»,[5] usted dice que ya estamos hartos de la palabra gobierno, o mejor dicho, que

no es la palabra *islámico* la que le produce temor. Pero además usted dice que entre esos dos términos podría haber reconciliación, contradicción o un umbral de novedad.[6] Siendo así, ¿puede evocar usted esas diversas posibilidades y eventualmente hacia cuál de ellas nos estaríamos encaminando?

MF: Yo creo que, en efecto, en esta noción de gobierno islámico había muchos equívocos, mucha ambigüedad. Y a decir la verdad, cuando formulé la cuestión, ya que todo el mundo me hablaba de gobierno islámico, desde Sami Kermani hasta Shariatmadari, pasando por Bazargán, todo el mundo me decía [...] lo que se considera que es un gobierno islámico. Y cuando se les preguntaba en qué consistía, las respuestas eran muy vagas, amplias. Ni siquiera ante una promesa garantizada de hacer lo que sea, formulada por Shariatmadari, resultaba esto demasiado tranquilizador, porque aunque se haya dicho que «se respetará a las minorías», o que «se tolerará incluso a los comunistas», no quiere decir que uno deba tranquilizarse. Incluso pienso que es preciso inquietarse cuando escuchamos algo semejante. Pero eso no es todo. Me parece que cuando la gente –así, en masa– pensaba en el gobierno islámico, buscaba o concebía algo que

era esencialmente una forma no política de coexistencia, una manera de vivir juntos que no se parecía en absoluto a una forma, diríamos, *occidental* de estructuración política. Ahora bien, bajo esta forma, eso era verdaderamente insostenible. Desde luego, el riesgo ahí es encaminarse hacia un gobierno en manos de los mulá. Y cuando yo decía: ¿es la contradicción la posibilidad de un umbral nuevo?, quería decir: ¿es posible, a partir de algo tan equívoco en sí, tan amplio, y que corre el riesgo de caer tan rápidamente en un gobierno a cargo de los mulá, es posible elaborar algo? ¿Será que las circunstancias, las presiones de todo tipo –políticas, económicas, militares, diplomáticas– permitirán a Irán elaborar una solución? Cuando hablaba de un gobierno islámico (ya sea con los obreros de Abadán, con Shariatmadari, Bazargán, etc.), me parece que había un punto en común, el de intentar encontrar formas de coexistencia, formas sociales, formas de igualdad, etc., que no correspondieran al modelo occidental.

FS: ¿Se podría llamar a eso una suerte de sociedad sin Estado?

MF: Sí, absolutamente. Una vez más, todo era muy vago y necesariamente muy confuso.

FS: El Islam en general es presentado a la vez como religión y Estado. ¿Esta religión, que se presenta como el *summum* de la doctrina de poder, ¿no es portadora en sí de la posibilidad de limitación de todo poder del Estado?

MF: En todo caso, es lo que me han [dicho], lo que me han afirmado siempre allá. Y me han asegurado que el Islam, siendo lo que es, no podía en sí mismo acarrear ninguno de los peligros que incluso son inherentes a las formas sutiles, reflexivas, equilibradas de una democracia occidental. Eso es lo que me han dicho. En todo caso, se trata de esta especie de esperanza, que es tan parecida en su forma, una vez más, a la que se puede encontrar en el siglo XVI en Europa.

FS: Entonces, pasemos a esa noción que no le valió ningún ramo de flores, verdad [*risas*], la de *espiritualidad política.* ¿Podría usted explicar cómo se politiza lo espiritual y [cómo] se espiritualiza la política?

MF: ¿Sabe qué? Un día voy a hacer un estudio acerca de las reacciones increíbles de los franceses con respecto a mi posición sobre lo que pasó en Irán. No sé cómo se ha reaccionado en otros países de Europa,

pero en Francia esto ha sido completamente disparatado. En verdad, la gente se alteró muchísimo. Usted comprende, para que tres periodistas diferentes [...]. Y luego llegar a fabricar falsedades sobre mis propios textos, atribuyéndomelas. En fin, fabricar falsedades con frases que no eran mías, con textos que no eran míos, con palabras que no eran las mías, atribuyéndomelas para demostrar que yo aprobaba las ejecuciones de los judíos, para poder decir que yo aprobaba la acción de los tribunales islámicos, etc., todo eso publicado en periódicos razonables. Así es, la gente se volvió loca.

FS: ¿Cómo explica usted semejante locura?

MF: Ah, bueno, me encantaría hablarle de eso. No tengo explicación. Incluso el otro día, ayer, veía a un periodista de un diario, de un semanario, que encontré en Irán y le formulaba la pregunta: «¿Cómo explica usted la actitud de sus colegas?». Es un judío y me dijo: «Oh, pienso que se trata del odio al Islam».

FS: Hay un libro, lo cito porque hice una reseña la semana pasada en el periódico, que se llama *Orientalismo*.[7]

MF: Sí. Es de Edward Saïd. Conozco a Edward Saïd. Conozco el libro.

FS: Ah, usted conoce a Edward Saïd.

MF: Sí, es un libro muy interesante. Bueno, en fin, no lo sé, en todo caso la gente se volvió loca. A propósito de la espiritualidad política, la frase que dije era esta, dije que lo que había encontrado allá, era algo así como la búsqueda de una espiritualidad política, y decía que esa noción, que actualmente es completamente oscura para nosotros, era completamente clara, familiar en el siglo XVI. Bueno, no es nada del otro mundo. Incluso, bien me podrían decir: «No es verdad, no buscaban una espiritualidad política», pero venir a decir, como aún se dijo recientemente en *Le Monde*...

FS: ¿Claude Roy?

MF: Claude Roy. Es una enorme mentira. Y de la cual no se han disculpado ni se disculparán jamás, pero que yo siempre padeceré. Yo nunca aspiré personalmente, por mucho que ellos lo digan, a una espiritualidad política. Dije que allá percibí un movimiento muy curioso, muy raro, y que no se puede, creo, comprender más que por analogía con

cosas pasadas [...]. La espiritualidad política, usted tiene de ella un ejemplo espléndido, que aún no se habría olvidado porque tiene una cierta actualidad entre nosotros, se trata del calvinismo. ¿Qué es Calvino sino la voluntad de introducir, no simplemente una creencia religiosa, no simplemente una organización religiosa, sino toda una forma de espiritualidad, es decir, de relación individual con Dios, de relación individual con los valores espirituales, de introducirlos en la política? Ese era el proyecto del calvinismo [...]. Es eso lo que había en Occidente y eso, me parece, es lo que hubo en ese movimiento del año 1978 en Irán. Personalmente, jamás pensé que la espiritualidad política pudiera ser actualmente, cómo decirlo, una aspiración...

FS: Una respuesta...

MF: ...una respuesta, o una aspiración posible o deseable en Occidente. Nada más lejos que eso [*risas*]. La mejor prueba de que estamos a mil kilómetros es que nos vemos obligados a hacer referencias históricas para intentar explicarlo. En segundo lugar, jamás pretendí que la espiritualidad política fuera la solución, incluso para los problemas de Irán, ya que el solo hecho de recordar lo

que estaba pasando en la Europa del siglo XV y del siglo XVI, deja claro que así no se manejan los asuntos, y que eso conduce a cosas duras. La espiritualidad política nunca fue el paraíso en la tierra. Mire usted a Calvino y a la espiritualidad política de Calvino, eso ha llevado a algunas hogueras [*risas*]. Bueno, en fin. Dicho de otra manera, yo describí algo que veía en Irán. Quizás me equivoqué, y ahí acepto todas las discusiones posibles. Pero querer adjudicarme, a título de aspiración personal, lo que yo describía como algo que era, creo, una voluntad o una aspiración propia de Irán, es de una deshonestidad [...].

FS: Pero de todas formas, ¿usted describió el movimiento con simpatía?

MF: Absolutamente.

FS: Porque sus tomas de posición nos resultaban reconfortantes en un medio, como usted lo describe, de hostilidad hacia esta revolución. Usted fue el único en decir algo verdaderamente nuevo en el análisis, diciendo que no se trata de fanáticos que descienden a las calles y que es el retorno del Islam...

MF: Sí, bueno, creo que nunca se puede comprender bien algo hacia lo cual uno es hostil. Y si yo hubiera tenido una especie de sentimiento de hostilidad hacia todo esto, no habría ido, porque habría estado seguro de no comprenderlo. En segundo lugar, me parece en efecto que, en los países denominados del tercer mundo, los movimientos revolucionarios, los movimientos, si usted quiere, violentos e intensos de cambio social y político, van a tratar de arraigarse cada vez más en el fondo cultural de esos países, en lugar de modelarse sobre Occidente, el Occidente liberal o el Occidente marxista. Pienso que este es un fenómeno que corre el riesgo de expandirse. Diría incluso que está en proceso de expansión. Entonces, no será más que desde un punto de vista propiamente histórico que resultará necesario dar un poco de crédito y prestar atención a lo que pasa. Y en tercer lugar, si he sentido simpatía, más allá incluso de esta curiosidad histórica y política, es porque pienso, en efecto, que teniendo en cuenta el régimen del Shah, de opresión política, económica, de explotación de la población, de imperialismo enmascarado, etc., está bien que un pueblo entero se rebele contra ese régimen. Y digo, incluso, que está muy bien,

en la medida en que si el Islam al menos lo ha admitido, es porque el pueblo entero participa activamente. Allí se reconoce. Me parece que hasta en los rincones más recónditos del territorio iraní este movimiento ha tenido eco, en la medida misma en que se refería a algo que la gente reconocía como suyo. En cambio, si el movimiento se hubiera hecho en nombre de la lucha de clases, o en nombre...

FS: De las libertades...

MF: ...en nombre de las libertades, no estoy seguro si habría tenido el mismo eco y si habría tenido la misma fuerza. Estas son las razones por las cuales sentí simpatía, pero esa simpatía jamás llegó al punto de decir, uno, que había que imitar eso, y dos, que eso que saldría de allí sería el paraíso en la tierra. Lejos de eso, lejos de eso. Yo simplemente emití un juicio de realidad sobre una fuerza que constataba y a cuyos objetivos inmediatos no podía sino suscribir en la medida en que estos eran el derrocamiento de ese régimen imperialista, de ese régimen de explotación, de ese régimen...

FS: ...de masacres.

MF: ...ese régimen de terror policial.

FS: Entonces –quizás tendremos la ocasión de volver sobre esto–, ¿usted se ubica completamente por fuera de esa corriente que se conoce como el retorno de lo sagrado?

MF: Absolutamente. Jamás tomé ninguna posición... Yo pienso, si usted quiere, como un hombre occidental... En todo caso, yo, como occidental, considero que mi actitud con respecto a la religión no es asunto de nadie y jamás tomé posición política ni posición pública al respecto. Soy una persona que jamás habla de eso. Y soy, si usted quiere, a la vez demasiado historiador y demasiado relativista como para tener la idea absurda [*risas*] de hacer de lo que pude ver en Irán el estandarte de un nuevo profetismo: volvamos a lo sagrado [...]. Todo eso no me concierne. Algunos lo hacen, es su derecho. Yo, en todo caso, no lo hago. Y lo que intenté hacer fue describir lo que veía. El problema es saber por qué lo que pasaba allá, la realidad de allá, constituyó semejante herida para Occidente. A tal punto que yo mismo, que describía esta realidad [...] muy por fuera, pude ser considerado como una especie de profeta fanático.

FS: ¿Y al respecto usted no tiene ninguna explicación?

MF: No, sigo siendo muy, muy escéptico, sigo muy confundido con lo que pasa. Allá, cuando hablo con la gente, muchas personas, por supuesto cercanas a mí, están completamente asqueadas por la increíble tontería, la ceguera con la que los periodistas [...]. Hay una frase que me pareció muy típica de eso y es la siguiente: hace dos o tres meses, en una emisora radial periférica escuché la siguiente información: «El régimen del ayatola Jomeini acaba de anular el pedido de dos aviones Concorde –o dos centrales nucleares, no lo sé–, pero el gobierno del señor Bazargán aseguró que los contratos se van a mantener». Entonces, para los contratos que se mantienen, está el gobierno del señor Bazargán, para los contratos anulados, el régimen del ayatola Jomeini [*risas*]. ¿No es sublime?

FS: Es sublime, sí.

MF: Y bueno, es así.

FS: ¿No se lo ha encontrado nunca personalmente?

MF: ¿Al ayatola Jomeini? No. No me encontré con él, por una parte, porque lo que me interesaba era ver lo que pasaba allá. Yo sabía en principio que el ayatola Jomeini hablaba muy poco, que además era un personaje político cuyas declaraciones preparadas de antemano por su entorno debían tener un cierto sentido político. Lo que él quería decir, yo lo leía en los periódicos. Sabía perfectamente que una conversación con él no me llevaría a nada. El problema, una vez más, no era saber qué tenían en la cabeza los líderes del movimiento, sino saber cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución y que la hacían, me parece, por cuenta propia.

FS: En ese sentido, para terminar un poco con esta cuestión, ¿acaso el Islam podría jugar un rol de garantía en contra del despotismo, tal como se lo han dicho a usted?

MF: Personalmente soy muy escéptico al respecto. Ese escepticismo está ligado, en primer lugar, a mi ignorancia del Islam. En segundo lugar, lo que sé de la historia del Islam no es en sí más reconfortante que la historia de cualquier otra religión. Bueno, en tercer lugar, el Islam chiita en Irán no es ciertamente una suerte de emanación directa del

tiempo del Profeta. Hay una historia, el clero chiita ha estado ligado a muchas formas de institucionalización, de dominación étnica, de privilegios políticos, etc. Tiene una historia detrás suyo. No obstante, el nivel de cultura y de formación del clero chiita, de una manera global, no es muy elevado. Entonces, por todo esto, creo que es necesario ser un poco desconfiado. Pero, una vez más, eso es problema de los musulmanes, no mío. El problema para los musulmanes es saber si efectivamente, a partir de ese fondo cultural y de esa situación actual y del contexto general, es posible extraer del Islam y de la cultura islámica algo así como una nueva forma política. Ese es el problema de los musulmanes y es, creo, ese problema el que, muy intensamente, un cierto número de ellos, al menos entre los intelectuales más esclarecidos, intentan resolver. Ese es el problema que Alí Shariatí ha intentado formular. Me parece que cuando hablé con Bazargán esa era su preocupación. Era, igualmente, la preocupación de Shariatmadari. Y creo que la especie de atención, a la vez intensa, muda y plena de aprehensión con la cual los musulmanes que conozco en Francia siguen los acontecimientos en Irán, está ligada a lo siguiente: si Irán fracasa, es

decir, si se convierte totalmente en un régimen gobernado por los mulá, a la vez autoritario y retrógrado [...], etc., ¿acaso no va a ser esto el signo, uno de los signos en todo caso, de que del fondo de la cultura islámica no se pueden extraer los recursos para la búsqueda de una forma de sociedad política? Si Irán tiene éxito, en cambio... Porque lo que me ha impresionado mucho es que mientras los periódicos franceses y los franceses, se han ensañado tanto con lo que pasaba en Irán, los musulmanes en Europa se quedaron callados, no dijeron demasiado.

FS: Pero acompañaban con simpatía.

MF: Sí, sí, yo creo que acompañaban con simpatía. Pero creo que su mutismo estaba ligado al hecho de que sentían que para el Islam lo que estaba en juego era muy grande, muy importante. Ellos deben ver, no con rencor, pero sí con mucha inquietud y amargura ciertas cosas que pasan actualmente en Irán [...].

FS: Quería –pero creo que ya no vale la pena– hacerle una pregunta acerca del rol particular del chiismo como organización y como doctrina, aunque ese no sea su ámbito de trabajo. En fin, volvamos a una pregunta

un poco más general pero ligada a la primera, es decir, que en el contexto de la opinión francesa el término «Islam» está mal visto. ¿Cómo explica usted dicha incomprensión hacia la sublevación iraní y lo que usted llama el miedo de lo que hay en ella de irreductible? Es decir que allí pasamos, no es cierto, a la idea de lo irreductible.

MF: ¿Usted quiere decir en el Islam?

FS: No, en la sublevación.

MF: Ah, en la sublevación. Ah, sí, sí.

FS: Es una idea que usted expresa en el último artículo de *Le Monde*.[8] Es una sublevación en la que se arriesga la vida...

MF: Lo que yo quería decir era que, por supuesto, una sublevación tiene siempre sus razones y sus explicaciones; y por cierto, a la manera de un historiador de inspiración marxista, eres tú el que establece en qué condiciones, según qué presiones, por qué razones uno se subleva. Lo que quiero decir es que captar el momento mismo en el que eso sucede, cuando se intenta captar la vivencia misma de la revolución, es ahí donde hay algo que, a mi parecer, no puede ser reducido a una explicación o a una razón.

Por más miserable que uno sea, por más amenazado de morir de hambre que uno pueda estar, en el momento en el que uno se levanta, y en el que dice «prefiero morir bajo las ametralladoras que morir de hambre», hay algo que la amenaza de hambruna no explica. Existe, si usted quiere, un juego entre sacrificio y esperanza, del cual cada uno, o del cual colectivamente un pueblo es responsable. Él mismo establece el grado de esperanza y de aceptación de sacrificios que va a permitirle afrontar un ejército, una policía [...]. Y me parece que eso es un fenómeno muy singular que quiebra la historia... ¿Dejó de funcionar eso? [Se refiere a la grabadora.]

FS: No, sí funciona, pero creo que nos aproximamos al punto en el que se va a cortar.

MF: Todavía le queda. Estamos en la mitad.

FS: ¿Por qué la opinión europea es incapaz de aguantar esto, en el sentido en el que un boxeador aguanta?

MF: Finalmente [...] el europeo ha vivido sobre el *principio esperanza* que estaba organizado en torno a la idea de una revolución

política con los partidos, una lucha armada, una vanguardia, el proletariado, etc. Bueno, sabemos la decepción que eso produjo. Ahora bien, podríamos imaginar que en la actualidad toda forma de sublevación, sea cual sea y donde sea, del momento en que ya no adquiere esas viejas formas, como misiones [...], eso provoca a la vez irritación, o si prefiere, una especie de envidia cultural: no van a ser ellos los que hagan una verdadera revolución según su propio estilo si nosotros no pudimos hacerla según el nuestro. Nosotros, que inventamos la idea de la revolución, que la elaboramos, nosotros que organizamos todo un saber, todo un sistema político, todo un mecanismo de partidos, etc., en torno a esta idea de revolución. Bueno, se puede dar esta explicación. No estoy seguro de que sea cierto.

FS: En todo caso sería cierto para determinadas organizaciones, pero no es cierto para aquellos que formarían los grupos de choque del anti-iranismo.

MF: Sí.

FS: Eso sería cierto para los comunistas, para la gente de izquierda. No para la derecha.

MF: Claro, eso seguro, pero entonces allí diríamos que hay una hostilidad general a toda forma de sublevación.

FS: Bueno, si usted quiere, podemos pasar ahora a una cosa un poco más general, cuya cuestión hemos abordado: la idea de sublevación. Usted habla del enigma de la sublevación y dice que se trata de un elemento por fuera de la historia. Usted escribió: «El hombre que se subleva queda, en definitiva, sin explicación». ¿Qué entiende usted por eso? ¿No sería más bien como en La Boëtie, para quien es «el hombre que se somete» el que plantea un problema?

MF: Usted tiene razón y plantea una cuestión muy grave y muy importante. Voy a responderle, sin estar seguro de que mi respuesta sea la apropiada, y sin estar seguro de que sea definitiva. Me parece que, finalmente, se pueden encontrar miles de razones por las cuales un hombre se somete. Usted debe pensar que me he vuelto abruptamente muy hegeliano, pero después de todo, que el esclavo prefiera su vida a la muerte y que acepte su esclavitud para continuar viviendo, ¿no es ese al fin y al cabo el mecanismo de todas las servidumbres? En cambio, me parece enigmático, justamente

porque va totalmente contra esta especie de cálculo evidente y simple, el hecho que consiste en decir: prefiero morir antes que morir. Prefiero morir bajo las balas antes que morir aquí. Prefiero morir hoy sublevándome que vegetar bajo el dominio del amo [...]. Entonces, es morir antes que morir. Esta otra muerte...

FS: ¿Más bien de vida?

MF: Sí, en fin, quiero decir...

FS: Sí, sería entonces ¿antes morir que vegetar?

MF: Que vegetar, en fin... Bueno, esa elección de la muerte –la muerte posible–, a mi parecer es algo que, en relación con todos los hábitos, familiaridades, cálculos, aceptaciones, etc., que forman la trama de una existencia cotidiana, constituye una ruptura. Y que, una vez más, es muy justo, está muy bien que los historiadores, los economistas, los sociólogos, los analistas [...] de una sociedad expliquen las razones, los motivos, los temas de las revueltas, las condiciones en las cuales se desarrollan. Pero, otra vez, el gesto mismo de rebelarse me parece irreductible en relación con esos análisis. Cuando yo decía que estaba

fuera de la historia, no quería decir que estaba fuera del tiempo, sino que está por fuera de ese campo de análisis, que es necesario elaborar, por supuesto, pero que jamás dará cuenta de ello.

FS: Y yo ahí veo o bien una evolución en su análisis o bien dos niveles diferentes. Cuando usted habla de François Furet y de su análisis de la Revolución Francesa, en referencia a que hubo por una parte razones económicas, sociales, etc. en la revolución y que terminaron luego en reformas. Ese es un plano. Y cuando usted plantea la idea de la sublevación que es inexplicable, ¿ese es otro plano? ¿O acaso es el mismo?

MF: Yo creo que es el mismo plano. Yo creo que se plantea el problema del acontecimiento revolucionario. Los historiadores en Francia, desde hace cierto tiempo, no simpatizan con la noción de acontecimiento. Su problema es reducir el acontecimiento. Pero no, hay que retomarlo. La revolución es un acontecimiento. Y es un acontecimiento que se vive, que es vivido por la gente. Bueno, se dio un momento en el que los franceses tuvieron conciencia de que hacían la revolución. E hicieron la revolución porque tenían conciencia de que

la hacían, que estaban haciendo algo. Algo que era políticamente importante, que quebrantaba viejas estructuras, etc. Cuando habían escuchado un discurso de Danton, cuando se reunían con los Jacobinos, cuando invadían la Asamblea... Bueno, en Irán en el '78, cuando la gente descendía a las calles, sabían que hacían algo, que ese algo era una revolución o era una sublevación, que era en todo caso un modo de despedir toda una parte de su historia.

FS: Pero la decisión de poner en riesgo su vida, ¿es de todos modos otra cosa que hacer teatro?

MF: Por supuesto, pero qué forma va a tomar esta decisión, eso es también, a mi parecer, uno de los problemas. Decidir que uno va a morir cuando se hace la revolución, eso no quiere decir simplemente ponerse delante de una ametralladora y esperar a que dispare. Decidir que uno va a morir o que prefiere morir a continuar, eso puede llegar a tomar varias formas. Puede tomar la forma de la organización de un comando o de guerrillas, puede ser la forma de un atentado individualista, puede tomar la de la pertenencia a un movimiento de masa o la de una manifestación religiosa, o de un

desfile para los muertos, etc. Ahora bien, ahí se da lo que yo llamaría la dramaturgia de la vivencia revolucionaria, y es indispensable estudiarla. Y ella es, absolutamente, la expresión visible de esta especie de decisión que hace ruptura en las continuidades históricas y que es el corazón de la revolución.

FS: Y ahí usted le vuelve a dar a la conciencia un rol importante en la historia.

MF: Sí, claro.

FS: La conciencia de las muchedumbres.

MF: Sí, totalmente.

FS: En sus obras, usted parece partir de aparatos o de dispositivos de poder, lo que no dejará de reprocharle, con bastante rencor, un Castoriadis, por ejemplo. Creo que fue en una entrevista concedida a *Les Révoltes Logiques*[9] que usted habló de «plebe». El elemento sublevación, revuelta, ¿no hace irrupción desde el exterior en su obra y acaso no podríamos decir que la sublevación iraní ha jugado un rol en el uso de ese término?

MF: Mire, las personas son muy, muy raras. Suelen prohibir que uno hable de otra cosa que de lo que ellos mismos hablan

[*risas*]. Cuando hablo de dispositivos de poder, intento estudiar cómo funcionan en una sociedad. Jamás he pretendido que esos dispositivos de poder constituyan el conjunto de la vida de una sociedad. Jamás he pretendido que ellos agoten esa historia. Simplemente quiero decir que, siendo este mi objeto, lo que busco es saber cómo funcionan. Me parece que los análisis de poder que han hecho muchas de esas personas a las cuales usted hace alusión, invocando al Estado, por ejemplo, o invocando una clase social, no dan cuenta en absoluto de la complejidad del funcionamiento de ese fenómeno de poder.

FS: Pero incluso entre el hecho de describir, como usted lo hace, un mecanismo de poder o un aparato, y el hecho de mostrar cómo –por ejemplo, en el curso sobre la sexualidad o en su última entrevista aparecida en *L'Arc*–[10] el poder en relación al saber o al deseo no es represivo sino político, allí eso se vuelve un elemento mucho más interior, mucho más inherente que, digamos, en *Vigilar y Castigar*.

MF: Bueno, en *Vigilar y Castigar* intentaba estudiar ese mecanismo de poder disciplinario que, a mi parecer, es un mecanismo

importante en las sociedades, al menos desde los siglos XVIII-XIX. En textos más recientes, he intentado en principio retomar de manera un poco más general el problema del poder. De hecho, he intentado mostrar que el poder era siempre una estructura de relación. No existe el poder como sustancia. El poder no es una propiedad acaparada por una clase social. El poder no es una especie de capacidad que estaría producida por un aparato como el Estado. En realidad hay relaciones de poder entre la gente, es decir, entre los agentes, donde unos y otros están en posiciones diferentes, asimétricas. Pero cuando decimos que el poder es una relación, eso quiere decir que hay dos términos y que la modificación de uno de los dos términos va a cambiar la relación. Lejos de constituir una especie de estructura de aprisionamiento, el poder es una red de relaciones móvil, cambiante, modificable y a menudo frágil. Eso es lo que quise decir. Ahora bien, la gente como Castoriadis, evidentemente, no ha comprendido nada. Bueno, no vamos a retomar sus objeciones, habría que rebajarse mucho.

FS: Sí, bueno... Pero solamente se trataba de ver este encadenamiento, por lo que se puede decir que aunque usted parte de

Ernst Bloch, el acontecimiento de Irán no va a modificar teóricamente...

MF: No, al contrario. Creo que una relación de poder es una relación dinámica y que, efectivamente, define hasta cierto punto la posición de los implicados. Pero la posición de los implicados y la actitud de los implicados modifican igualmente la relación de poder. Dicho de otro modo, lo que he querido mostrar, simplemente, es que no está el poder de un lado y luego la gente sobre la cual el poder se aplica, porque con una hipótesis como esa, se tiene que admitir que el poder es omnipotente, o que es totalmente impotente. De hecho, eso nunca es verdad. Hay otras hipótesis. El poder no es siempre potente o impotente. Es en su mayor parte ciego, aunque ve de todos modos un cierto número de cosas, etc. Simplemente porque se trata, en efecto, de una red de relaciones estratégicas entre los individuos que persiguen objetivos, que se sostienen unos a otros, que limitan parcialmente la posibilidad de acción del implicado, pero el implicado le rehúye, y de ahí [surge] una nueva táctica, etc. Es esta movilidad la que hay que intentar resolver. Y así como hay momentos en los que, si usted quiere, se produce lo que se podría llamar un fenómeno de

consonancia en el cual el poder se estabiliza y en el cual, efectivamente y en líneas generales, se trata de una sujeción, de una aceptación del mecanismo de dominación en una sociedad, hay también otros momentos en los que la consonancia se produce en sentido inverso y donde, por el contrario, lo que tambalea es toda la red de poder.

FS: En la historia, tal como usted la describe, hay poderes –uso los términos que usted emplea en el artículo de *Le Monde*– que usted llama infinitos pero no omnipotentes. Hay sublevaciones irreductibles y derechos que usted llama también leyes universales. ¿Podría explayarse acerca de la naturaleza y los fundamentos biológicos, racionales, económicos de esos tres –cómo podríamos llamarlos: manifestaciones, instancias? Es decir, ¿cuál es el concepto que podría agrupar poder, derecho y sublevación?

MF: Diría lo siguiente: en sistemas como los nuestros, existen no sólo los Estados con sus aparatos, con toda una serie de técnicas que se ejercen para llegar a gobernar a la gente, la proliferación de mecanismos de poder, y en consecuencia su estabilización, gracias a su multiplicación, su refinamiento, etc. Esto hace que se tienda siempre a gobernar

demasiado. Y es que hay como una ley de exceso interior al desarrollo del poder.

FS: ¿Que estaría en la institución?

MF: Que estaría en la institución.

FS: Antes de estar en el deseo.

MF: Sí, bueno, digamos que el deseo de los individuos y la institución funcionan en ese momento como multiplicadores el uno del otro. Y que en esa medida, creo que uno de los roles fundamentales del intelectual es precisamente hacer valer, de cara a los gobiernos, los límites generales que no deben franquearse y que son la garantía del no-exceso, en fin, la garantía siempre provisoria, siempre frágil, que será necesario defender como una frontera amenazada.

FS: Pero esos derechos, esas leyes, ese universal, ¿qué es, es la razón, es Kant? ¿Es el monoteísmo? Entre la noción de poder y la de sublevación, usted introduce una noción, la de derecho, y según su perspectiva no se explican sus orígenes. ¿Qué es el derecho? ¿Qué es el universal? ¿Qué es la ley?

MF: Ese universal del que hablo, es una vez más el correlativo indispensable de todo

sistema de poder que se pone a funcionar en una sociedad dada. Si no hay límite, entonces es universalmente cierto que se va hacia la dominación, hacia el despotismo, la sujeción de los individuos, etc. Así, a este universal, que es un hecho del poder, hay que oponerle otro universal, que va a tomar formas totalmente diferentes según el poder al que uno se relacione, pero que, cada vez, va a marcar precisamente el «no franquearás este límite».

FS: Entonces este universal lleva la marca de eso a lo que se opone, no existe en sí mismo, es siempre producto del caso.

MF: Sí, si usted quiere.

FS: Quiero decir, ¿no existe un «no matarás», por dar un ejemplo? Pero en cada caso específico, la ley tendría límites ante los cuales debe detenerse. ¿Cómo se los define?

MF: Los derechos humanos, los derechos en general, tienen una historia. No existen los derechos universales. Pero es un hecho universal que existe el derecho. Y es universal la necesidad de que haya derecho. Ya que si no se opone un derecho a los actos del gobierno, si no se opone un derecho a los mecanismos y a los dispositivos de poder,

entonces se desbocarán indefectiblemente, nunca se auto-restringirán.

FS: Entonces, ¿el derecho es algo puramente negativo? Al restringir, ¿deja de ser una positividad?

MF: No, me refiero a esos derechos de los cuales hablaba y que actualmente se llaman, si usted quiere, *los derechos humanos*. Los derechos humanos y el derecho positivo, que es un sistema de derecho (por ejemplo, el régimen de una determinada sociedad), no son lo mismo. Nuestros sistemas de derecho en occidente han intentado presentarse como lógicamente derivados de la afirmación fundamental de los derechos humanos. De hecho, eso no es cierto. El derecho positivo consiste en un cierto número de técnicas, procedimientos, reglas de procedimientos, obligaciones, prescripciones, interdicciones, etc., y no en los derechos humanos. Por lo demás, muchos legisladores de la época habían percibido eso perfectamente, en particular Bentham, que cuando se le habló de la Declaración de los Derechos Humanos en Francia, por más que él era partidario de la Revolución Francesa, dijo: «Pero esos revolucionarios franceses son unos asnos, no se dan cuentan de que a partir del momento…

[*Detención del casete. Fin del lado A. Cambio de lado.*]

MF: Incluso una ley votada por el pueblo entero, desde el momento en que obligará a alguien a [hacer] algo, va a amputar, va a morder los derechos humanos. Y es que, en efecto, entre un sistema de derecho, un sistema de leyes positivas en una sociedad, y los derechos humanos hay heterogeneidad. Los derechos humanos son, nuevamente, esta forma de universal jamás definida en una forma específica y aquello con lo cual se puede marcar a un gobierno su límite.

FS: ¿Y es un producto de qué? ¿De la razón?

MF: Yo diría que no, que es un producto de la voluntad.

FS: En ese caso llegamos quizás a la noción de sublevación.

MF: ¿No quiere usted beber algo? Me muero de sed.

FS: Eh…sí, si usted quiere [*risas*].

[*Interrupción de la grabación. Reanudación.*]

FS: El deseo entonces. ¿Qué es lo que llevaría a la sublevación? ¿Quizás una decisión, no?

MF: Sí, una voluntad.

FS: ¿Puede ser también una fuerza biológica?

MF: Bueno, ¿ha notado usted algo que es, cómo decirlo, multicultural? Usted que conoce bien lo que pasa aquí, ¿ha notado que esta noción de voluntad, actualmente en la cultura francesa, es algo de lo que nunca se habla? Se habla de la razón, se habla del deseo.

FS: Sí, es un concepto un poco abandonado.

MF: Sí, un concepto un poco abandonado.

FS: Claro, nos han fundido la cabeza con eso en la clase *Terminale* [último año de la educación secundaria], para decirnos que la voluntad es una síntesis.

MF: Así es, así es.

FS: Una vez que dejamos de definirla como una síntesis, se...

MF: Bueno, yo no sabría decirle mucho porque pienso lento. Pero justamente, desde hace varios meses y años, a propósito del análisis de esas relaciones de poder, me parece que no se lo puede situar adecuadamente

sin involucrar el problema de la voluntad. Ciertamente, todas las relaciones de poder están investidas por deseos y seguramente todas lo están también por esquemas de racionalidad, sin embargo, lo que ponen en juego son voluntades.

FS: Es decir, una síntesis.

MF: No, yo diría que justamente más allá de todo cálculo de interés y más allá de la inmediatez del deseo, de eso que hay de inmediato en el deseo, la voluntad es eso que puede decir «prefiero morir». Y esto es la prueba de la muerte.

FS: ¿Es la prueba máxima o la prueba continua? ¿Cuando usted dice, por ejemplo, la «voluntad de saber»...?

MF: No, es la forma terminal y extrema. Es lo que viene a manifestarse al desnudo cuando se dice «prefiero morir».

FS: Entonces, ¿es una decisión puramente irracional?

MF: No, para nada, no tiene absolutamente ninguna necesidad de ser irracional. Tampoco tiene absolutamente ninguna necesidad de estar vaciada de deseo. Hay un momento

en que la subjetividad, el sujeto o, si se quiere, la voluntad, es lo que fija para un sujeto su propia posición.

FS: La voluntad es lo que fija para un sujeto su propia posición.

MF: La voluntad es la que dice «prefiero morir». La voluntad es la que dice «prefiero ser esclavo», la voluntad es la que dice «quiero saber», etc.

FS: ¿Pero cuál es la diferencia aquí entre voluntad y sujeto?

MF: Yo diría que la voluntad es el acto puro del sujeto. Y que el sujeto es el que está fijado y determinado por un acto de voluntad. Son de hecho dos nociones recíprocas, verdad, por varias cosas.

FS: ¿Y no caeríamos nuevamente allí en ciertas formas de idealismo que sus estudios han disipado? [*risas*]

MF: ¿Por qué sería idealista?

FS: Es un poco como el concepto de hombre…

MF: [*Silencio*] No. Porque…

FS: Es muy hegeliano, ¿no?

MF: Yo diría que es más bien fichteano.

FS: Conozco poco a Fichte.

MF: Lo que yo criticaba en la noción de hombre y en el humanismo de los años '50 y '60 era la utilización de un universal entendido como un universal-noción. Habría una naturaleza humana, habría necesidades humanas, habría una esencia del hombre, etc. Y es en nombre de este universal del hombre que se harían las revoluciones, que se abolirían las explotaciones, que se nacionalizarían las industrias, que uno debería adherir al partido comunista, etc. Este universal que permitía tantas cosas y que suponía al mismo tiempo, de una manera un poco ingenua, una especie de permanencia transhistórica o sub-histórica o metahistórica del hombre, yo creo que eso no era racionalmente aceptable, y tampoco era prácticamente aceptable. Por eso, creo que escapamos al universalismo cuando decimos que, finalmente, el sujeto no es otra cosa que lo que está determinado por una voluntad. Y que una voluntad es la actividad misma del sujeto. A decir verdad, imagino que usted ve bien a quién me estoy acercando a toda

velocidad, con V mayúscula, y no precisamente por su humanismo sino por su concepción de la libertad: a Sartre. Y a Fichte. Y es que Sartre y Fichte... Sartre no es hegeliano.

FS: Cuando hablo de Hegel, pienso en el comienzo de *La conciencia de sí* de la *Fenomenología del Espíritu.*

MF: Ah sí, es cierto, efectivamente, donde habla de Fichte, donde está más próximo a Fichte.

FS: Y sí, efectivamente, en *El Ser y la Nada* la cuestión es la del ser para la muerte... Y ahí coincidirían estas cuestiones, ¿no es cierto? Usted escribe: «Ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder infringe lo universal». ¿El deber del intelectual sería el de obstaculizar los poderes cuando la sublevación está en condición de debilidad? ¿Y el de apoyar, lo que usted llama «respetar», la sublevación cuando está en posición de fuerza? Y la moral anti-estratégica –por supuesto que para los lectores del periódico habría que definir esta palabra– ¿no resultaría perpetuamente desestabilizadora, al proporcionar apoyo a sublevaciones sin fin, sin finalidad? Y Hegel,

como usted decía en su lección inaugural, ¿no lo estaría esperando al final del camino? [*risas*]. Al plantear una moral anti-estratégica, de hecho usted está en contra del poder cuando es fuerte y a favor de la sublevación cuando es fuerte, entonces...

MF: ¿Yo dije eso? ¿Es un texto?

FS: No, su texto es solamente: «Ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder infringe lo universal». Pero cuando hay sublevación en Irán, usted la apoya, y cuando el señor Peyrefitte hace nuevas leyes, usted se opone a ellas, pero...

MF: Yo no estoy a favor de la sublevación únicamente cuando es fuerte, y no cuando es débil. Usted lo sabe, cuando un tipo grita en el fondo de una prisión, estoy igualmente de su lado.

FS: Por supuesto. Pero allí, usted busca detener sobre todo el poder que lo golpea. Y cuando se da una sublevación fuerte, esta invoca el respeto. En definitiva, ¿es acaso una concepción siempre desestabilizadora y por ende estratégica? En fin, si mi planteamiento del problema es equivocado usted puede corregirlo.

MF: En ese artículo al que usted hacía alusión, yo intentaba definir, si no la posición del intelectual –porque después de todo, no veo por qué habría yo de imponer reglas a los intelectuales, ellos hacen lo que quieren, yo nunca impuse regla alguna a nadie–. En fin, eso era lo que tenía en mente. Además, me han reprochado a menudo no tener una política y no decir, por ejemplo, cómo deberían funcionar las prisiones o cómo debería tratarse la enfermedad mental. Y no sólo no lo digo nunca, sino que digo que ese no es mi trabajo. ¿Y por qué no es mi trabajo? Bueno, porque pienso, justamente, que si el intelectual tiene que ser, como dice Husserl, el funcionario de lo universal, no lo es precisamente para tomar una posición dogmática, profética y legisladora. El intelectual no tiene que ser el legislador, no tiene que hacer la ley. No tiene que decir lo que debe suceder. Creo que su rol es justamente mostrar continuamente cómo lo que parece ir de suyo en nuestra vida cotidiana, es de hecho arbitrario y frágil, y que siempre podemos sublevarnos. Y que hay continuamente y por todos lados razones para no aceptar la realidad tal y como nos es ofrecida y propuesta. No sé cómo algunos comentadores y críticos –más críticos que comentadores–

llegaron a la idea de que para mí, siendo como son las cosas, no se podrían cambiar, cuando lo que planteo es todo lo contrario. Por ejemplo, lo que digo a propósito de la locura: esto que se nos anuncia como una verdad científica establecida, y que es la existencia de la enfermedad mental, de enfermedades mentales, sus tipologías, etc., vea un poco sobre qué reposa todo eso, y encontrará toda una serie de prácticas sociales, económicas, políticas, que están históricamente situadas y, en consecuencia, verá que todo eso es muy frágil. Mi proyecto –creo que es uno de los roles posibles, si no para qué sirven los intelectuales– es multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información.

FS: Por lo tanto, es una estrategia de sublevación.

MF: Por lo tanto es una estrategia de sublevación, pero no de la sublevación global, universal y masiva, bajo la forma «estamos hartos de esta sociedad podrida, tiremos todo a la [...]». Se trata de la sublevación diferenciada y analítica que muestra cuáles son los elementos de realidad que, en una civilización, se nos proponen como evidentes, naturales, dados por sentados y necesarios. Y yo intento mostrar lo históricamente recientes, frágiles que son... y como son frágiles, son también móviles, y así también sublevables.

FS: Entonces, como usted lo ha explicado, esta noción de sublevación ¿es una sublevación permanente, pero que sería en definitiva sin finalidad, sin fin temporal, dado que sería en un sentido anti-estratégica?

MF: A ver, creo que a partir del momento en que todo lo que nos ofrece ocasión de sublevarnos, todo lo que nos parece intolerable, todo lo que uno quiere cambiar, a partir del momento en que alguien viene a proponerle a usted una fórmula global y general para desembarazarlo de todo, fijando lo que habrá que aceptar después, eso es un engaño. Es preciso que los hombres inventen a la vez aquello en contra de lo cual pueden y

quieren sublevarse y aquello en lo que van a transformar sus sublevaciones. O aquello hacia lo que van a dirigir sus sublevaciones. Eso tiene que inventarse indefinidamente. Y, en efecto, no veo allí el punto final de una historia como esta. Quiero decir, no veo el momento en el cual los hombres ya no tendrán que sublevarse. Aunque en efecto, se puede prever que las formas de sublevación ya no serán las mismas –por ejemplo, los grandes tipos de sublevaciones de masas campesinas muriendo de hambre en la Edad Media, yendo luego a quemar los castillos, etc.–, es probable que en países como los occidentales, países industriales avanzados como se dice, eso no se produzca más, salvo que haya un sorprendente giro de la historia. Así, pues, las sublevaciones cambiarán de forma, pero el hecho de tener que sublevarse... Cuando se toma, por ejemplo, las sublevaciones de homosexuales en los Estados Unidos y se las compara con las grandes sublevaciones que puede haber en un país del tercer mundo que actualmente muere de hambre, o que pudieron producirse en la Edad Media, parece irrisorio. Pero no, yo diría que no es irrisorio. No es que dichas sublevaciones tengan un valor maravilloso que las otras no tendrían. Lo

que quiero decir es que no puede haber, y que no es deseable que haya sociedades sin sublevación.

FS: Y así volvemos un poco a la relación entre sublevación y religión. Entre ese afuera de la historia que es la sublevación y las formas religiosas, su expresión y su dramaturgia, ¿no es acaso cierto que usted establece un lazo de afinidad, para emplear un término un poco hegeliano, término que también es empleado por Deleuze? Hay un momento en el que usted dice que sublevarse es poner la propia vida en peligro y que está muy cerca de lo que puede expresarse mejor por la religión que por otro medio de expresión.

MF: Sí... Creo que no entendí bien la pregunta.

FS: Es decir, la sublevación en tanto tal, una sublevación voluntaria, en la que se pone en riesgo la propia vida, es una sublevación que no se hace para mejorar, por ejemplo, las condiciones de vida, sino una sublevación que se hace, por ejemplo, en nombre de una escatología o de un cambio radical. Y entonces, entre esos dos polos que son la religión y la sublevación, ¿qué

relación existe? Y esa relación, ¿es permanente?

MF: Ah, no es permanente en absoluto. Hay formas de religión y momentos en la historia de las relaciones entre las sociedades y las religiones donde la religión puede jugar ese rol y no lo juega. El catolicismo del siglo XIX en Europa prácticamente no ha ofrecido posibilidades, expresiones o asideros para una sublevación. En cambio, una vez más, en el siglo XV, ha sido una intensificación de la vida religiosa y un deseo profundo de varios individuos de acceder a una forma de vida religiosa, lo que ha hecho cambiar por completo tanto las instituciones eclesiásticas, como las instituciones políticas y el orden social. En fin, eso depende... Quisiera hacer una pregunta *off the record*: ¿esto es para un diario, para una revista?

FS: Sí, es para un semanario.

MF: ¿Usted sabe que llevamos ya unas treinta páginas?

FS: ¿Ah sí? No lo sé...

MF: Sí, es porque se trata de su primera entrevista, pero ya tenemos demasiado material.

FS: ¿Ah sí? Lo que pasa es que es interesante...

MF: Sucede que en las preguntas que usted formula ahí todavía, ¿acaso había cosas...?

[*Detención del casete. Reanudación.*]

MF: Si no he respondido, es porque hay un momento en el cual uno está desarmado. Yo no soy periodista. Cuando escribo textos, aun para los periódicos, los escribo un poco como artículos [...] o como páginas de libro. Es decir, poniendo en cualquier caso algo de atención en lo que digo. No escribo grabando en mármol a las cuatro de la mañana, en un cuarto de hora... Cuando digo que lo que vi me parece probar que los iraníes buscan algo como una espiritualidad política, que es algo que nosotros ya no conocemos, me parece que la frase es clara y que no hay sobre qué discutir. Cuando uno se enfrenta con gente como Claude Roy, u otros, que manipulan el texto y dicen: «Foucault aspira a una espiritualidad política», estamos ante un grado tal de mentira, de mala fe, que sabemos perfectamente que si se envía una rectificación, la rectificación será leída de la misma manera y habrá nuevas falsificaciones, etc. Por eso me callo durante un cierto tiempo.

Dejo que todo eso decante. Y luego, un día, en un artículo, en un librito, haré el balance de todo esto, y mostraré que es un tejido de mentiras. Pero no tengo ganas de volver a entrar en polémicas con gente cuya falta de inteligencia y mala fe se esparcen por todas partes. Dicho esto, quizás yo haya estado equivocado, quizás sería necesario que, cada vez que alguien dice una burrada...

FS: Ah, no, eso no vale la pena, pero como ahora está toda esta historia, desde el año pasado, de la *nueva filosofía*, con la que usted estuvo comprometido desde el inicio, pero de la cual usted se retractó sin hablar sobre ello...

MF: No, yo no me retracté porque nunca me comprometí con eso, simplemente dije a propósito...

FS: Pero usted dijo en alguna parte que usted se había comprometido con eso más de lo que habría querido.

MF: Ah, no, no, no.

FS: En *Le Nouvel Observateur* o en *L'Arc*.

MF: Mire, lo dudo.

FS: Que usted no quería estar mezclado con...

MF: Quizás dije que no quería estar mezclado, pero yo simplemente hice una cosa, un artículo sobre el libro de Glucksmann,[11] que considero un libro importante. Y sobre todo sus dos libros. *La cocinera y el devorador de hombres*[12] me pareció en su momento un libro muy importante y del cual no hemos dado cuenta debidamente, creo. Cuando apareció el segundo libro me dije: ahhh, esta vez no hay que perderse este libro. Pero resultó que este tuvo un eco formidable. El libro de Glucksmann me había planteado problemas. Eso es todo. Ahora bien, Glucksmann fue considerado como un nuevo filósofo, aunque él se resistió. A mí, en última instancia, eso me importa un comino. El libro de Glucksmann sí me interesa, los otros libros de esa gente a la que llaman los nuevos filósofos no me interesan. Por lo demás, [me interesan] tan poco, que después de haber hojeado algunos dejé de leerlos. Me importan un comino, me dan absolutamente lo mismo, siento que eso no es asunto mío, y listo. Por eso no estuve comprometido. Pero es verdad que por haber dicho que el libro de Glucksmann era interesante y planteaba problemas... Pero todo eso es muy nocivo. Una

vez más, o bien uno se hace policía de la gente que escribe tonterías, y en ese momento uno se pasa el día entero en eso, o bien uno lo deja ir, con el inconveniente de que, efectivamente, las personas se sienten libres de decir absolutamente cualquier cosa. Y ese ha sido uno de los problemas de política y de moral [*risas*] que no he podido resolver.

FS: En todo caso, en su último artículo de *Le Monde*, aparecían varias preguntas que han sido planteadas aquí, y hay una enorme cantidad de problemas suscitados que ameritarían una reflexión más amplia.

MF: De todas maneras jamás estoy muy seguro de lo que planteo, pero me encantaría que pudiéramos tener intercambios, discusiones y que los que no están de acuerdo pudieran manifestar sus desacuerdos y plantear sus preguntas, etc. Pero a partir del momento en que uno se enfrenta a personas que proceden como fiscales, que lo denuncian a uno como enemigo, vendido, agente de esto, etc., ¿qué se puede hacer? O la gente que trapichea los textos y que nos procesan con expedientes falsificados. En efecto, respecto a todas estas cuestiones sobre Irán, por ejemplo, lamento bastante no haber tenido ocasión de mantener discusiones

sobre ello con iraníes o incluso simplemente con musulmanes. Quizás me habrían mostrado que yo me equivocaba, y yo aceptaría [...]. Pero yo quiero que se me adjudique exactamente lo que dije y no otra cosa.

FS: Usted distingue dos tipos de intelectuales. Por una parte, está el intelectual universal que usted presenta tanto como heredero de la visión marxista del proletariado, así como heredero del hombre de justicia y de ley, al que usted augura de algún modo –si bien es de hecho mucho más complicado– la muerte. Y por otra parte, está el intelectual específico, que se crea a partir de 1945. Sus recientes tomas de posición sobre Irán y los refugiados de Vietnam, ¿no lo reconducen a una representación del universal?

MF: Por intelectual universal e intelectual específico, lo que quiero decir es esto: me parece que al menos en una sociedad como la nuestra, en Occidente, en Europa, para jugar un rol político, el intelectual no tiene por qué desplazarse con relación a su saber, con relación, como se dice, a su especialidad, no tiene que ponerse en el lugar del profeta de la humanidad en general. Sólo bastaría, creo, con que observe lo que hace y lo que pasa en lo que hace. Es allí donde

uno da con esta concepción de sublevación de la cual hablaba anteriormente, la idea de que el rol del intelectual consiste en mostrar que esta realidad que se nos presenta como evidente y de suyo es, de hecho, frágil. El físico en su laboratorio, el historiador que conoce el cristianismo de los primeros siglos, el sociólogo [...], me parece que toda esa gente, a partir incluso de lo que hay de más especial en su especialidad, de más específico en su saber, puede perfectamente hacer aparecer esos puntos de debilitación de las evidencias y de lo real. Ahora bien, ciertamente, cuando se habla de Irán, de Vietnam, ¿se hace a título de qué? No creo que signifique abandonar la posición de intelectual específico el hecho de decir: yo, como gobernado, estimo que hay ciertas cosas que un gobierno no debe hacer jamás.

FS: Pero cualquier gobierno...

MF: Sí, cualquier gobierno. Dicho de otro modo, no es lo universal del ser humano, sino más bien la generalidad de lo que pasa en las relaciones entre gobernantes y gobernados lo que habilita a cualquiera a hablar de esos problemas.

FS: Es un poco rebuscado...

MF: Es un poco rebuscado...

FS: Voltaire mismo habría podido llamarse intelectual específico en ese sentido...

MF: Fíjese en la gente del siglo XVIII, era siempre así como actuaban, a partir de una cuestión completamente específica. Cuando hablo del intelectual universal y trato de desmarcarme de eso, es...

FS: Por ejemplo Sartre, ¿es para usted un intelectual universal?

MF: [*Silencio*].

FS: De hecho, usted habla sobre todo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, pero yo, leyéndolo, pensaba que era sobre todo el período en Francia que había precedido los años '60. Usted habló de Hungría, de Polonia.

MF: Sí, sí, creo que hay que hablar sobre eso. No, quería decir... Disculpe, empiezo a estar completamente cansado.

FS: Lo molesto con mis preguntas.

MF: No, no, son preguntas muy interesantes las que usted plantea, lo que pasa es que estoy... Bueno, lo que quería decir es que

el intelectual universal, si quiere funcionar como si fuera el representante de una conciencia universal, o como si fuera en su actividad de escritor, de intelectual, un poco como esos partidos políticos que pretenden poseer tanto la verdad de la historia como la dinámica de la revolución, entonces digo que no, [que no queremos a] esos intelectuales de lo universal que de alguna manera son los dobles de los partidos políticos. No, no queremos eso, me parece que no se trata de eso. En cambio, el intelectual que, a partir incluso del trabajo que realiza, puede jugar ese rol de debilitador de las estabilidades sociales, de las inmovilidades sociales, históricas, políticas y económicas... Ahhh, mire, lo siento pero no puedo más.

FS: Última pregunta, pero un poco en forma de desafío. Esto nos dará una nota entretenida. En sus posicionamientos sobre Irán, subrayo los siguientes términos: horror, ebriedad, belleza, gravedad, dramaturgia, escena, teatro, tragedia griega; usted habla de fascinación por los acontecimientos. Así, más allá de la arqueología, de la genealogía, de las tomas de posición política, ¿no será que el riguroso Foucault es un artista de la época de Francis Bacon, de Rebeyrolle y de Stanley Kubrick?

MF: Mire, usted me halaga al decirme eso. Simplemente voy a agregar una pequeña cosa que usted ya sabe. No sé por qué tengo la reputación de ser alguien frío, seco, rígido. Pero no hay que confundir al que habla con aquello de lo que habla. No hay que confundir lo que se dice de algo y el sentido que uno pone cuando se habla de ello. Si intento desmontar, de la manera más cuidadosamente posible, los mecanismos de poder, si trato de mostrar cómo efectivamente las relaciones de poder tienen una especie de lógica y de encadenamiento bastante sutil, que les da su fuerza sin quitarle su fragilidad, eso no quiere decir que esté ligado afectivamente, de una manera positiva a ese tipo de cosas. Después de todo, lo que hice sobre la locura bien puede verse como un libro muy lírico, ¿no?

FS: Sí, en el estilo suyo, ¿cierto?

MF: Y si escribí ese libro sobre la locura intentando mostrar justamente todos esos mecanismos, no era para mí en un clima de indiferencia hacia, digamos, la subjetividad loca.

FS: Sí.

MF: De la misma manera para el crimen, la delincuencia, etc. Por eso, entonces, no creo que ese vocabulario que usted señala, y que efectivamente no es muy intelectualista, sea un aporte novedoso. No digo eso por rechazo al cambio; yo he cambiado. Pero existe actualmente una moda tan apremiante de la conversión, es necesario haberse convertido. Quizás me convertiré... Ya he cambiado mucho, pero en todo caso lo que usted detecta allí no me parece que sea un rasgo absolutamente novedoso.

FS: No, no hablo de su novedad.

MF: Ah, bueno, de acuerdo.

FS: Sino de esos hechos en cuanto tales.

MF: Sí, de acuerdo.

FS: Es decir, una forma estética de abordar las cosas.

MF: Sí, eso es.

FS: Hay una parte existencial, que no es novedosa... Bueno, le agradezco.

MF: Soy yo el que le agradece.

Anexos

Anexo 1

El «*affaire* iraní»

A continuación presentamos la lista completa del *corpus*, ordenada cronológicamente con el título en francés, el número, la paginación de la primera edición francesa de *Dits et Écrits* (Tomo III) y, cuando correspondiere, el título original en italiano entre paréntesis. Entre corchetes se agrega nuestra traducción al español de los títulos.

1. 28-09-78: «L'armée, quand la terre tremble» (n°241: 662-669, L'esercito, quando la terra trema). [«El ejército, cuando tiembla la tierra»]

2. 01-10-78: «Le Chah a cent ans de retard» (n°243: 679-683, La scia ha centoanni di ritardo). [«El Shah tiene cien años de retraso»]

3. 08-10-78: «Téhéran: la foi contre le Chah» (n°244: 683-688, Téhéran: la fede contro la scia). [«Teherán: la fe contra el Shah»]

4. 22-10-78: «A quoi rêvent les Iraniens?» (n°245: 688- 694). [«¿Con qué sueñan los iraníes?»]

5. 05-11-78: «Une révolte à mains nues» (n°248: 701- 704, Una rivolta con le mani nude). [«Una revuelta con las manos desnudas»]

6. 07-11-78: «Défi à l'opposition» (n° 249: 704-706, Sfida all'opposizione). [«Desafío a la oposición»]

7. 13-11-78: «Réponse de M. Foucault à une lectrice iranniene» (n°251: 708). [«Respuesta de M. Foucault a una lectora iraní»]

8. 19-11-78: «La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes» (n°252: 709-713, La rivolta dell'Iran corre sui nostri dellimini cassette). [«La revuelta iraní se propaga en cintas de casettes»]

9. 26-11-78: «Le chef mythique de la révolte de l'Iran» (n°253: 713-716, Il mitico capo della rivolta dell'Iran). [«El jefe mítico de la revuelta de Irán»].

10. 31-03-79: «L'esprit d'un monde sans esprit» (n°259: 743-755, Entrevista con P. Blanchet y C. Brière, publicada como apéndice del libro). «El espíritu de un mundo sin espíritu», «Prefacio» en Brière, Claire y Blanchet, Pierre (1980) pp. 9-23.

11. 13-02-79: «Une poudrière appelée Islam» (n°261: 759-761, Una polverieta chiamata islam). [«Un polvorín llamado Islam»]

12. 26-03-79: «Michel Foucault et l'Iran» (n°262: 762, *Le Matin*, n°647). [«Michel Foucault e Irán»]

13. 20-04-79: «Lettre ouverte à Mehdí Bazargán» (n°265 : 780- 782). [«Carta abierta a Mehdí Bazargán»]

14. 11-05-79: «Inutile de se soulever?» (n°269: 790-794). [«¿Es inútil sublevarse?» en *Obras esenciales*. Tomo III, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 203-207]

Anexo 2

Cronología de acontecimientos iraníes

1978

8 de enero: La publicación de un artículo injurioso contra el imán Jomeini (exiliado en Nadjaf, Irak, desde 1963) en un periódico gubernamental, provoca multitudinarias manifestaciones en la ciudad santa de Qom que fueron reprimidas sanguinariamente por el ejército. Cada cuarenta días se realizan manifestaciones de duelo que acompañan la protesta en las distintas ciudades iraníes y que, a su vez, son duramente reprimidas.

19 de agosto: Un incendio en el cine Rex de la ciudad de Abadán provoca 377 muertos. Se estaba proyectando allí una película sobre las protestas campesinas prohibida desde hacía mucho tiempo. La población denunció que el siniestro fue provocado por los servicios especiales.

27 de agosto: el Shah nombra a Charif Hamami como Primer Ministro, al que se le encargó la misión de ofrecer al pueblo ciertas concesiones.

4–7 de septiembre: Fin del ramadán [Noveno mes del año lunar de los mahometanos, quienes durante sus treinta días observan riguroso ayuno]. Las manifestaciones, aunque están prohibidas, se multiplican en Teherán. Son las primeras en quince años.

8 de septiembre: El «viernes negro». El ejército dispara contra la muchedumbre reunida en la plaza Djaleh provocando entre 2000 y 4000 muertos, según las fuentes. Se decreta la ley marcial.

Fin de septiembre–5 de noviembre: Se liberan 1.200 presos políticos, se producen numerosas huelgas, disturbios y tiroteos, los estudiantes ocupan la Universidad de Teherán.

3 de octubre: El Ayatola Jomeini se instala en Neauphle-le-Château, Francia.

4–5 de noviembre: El «fin de semana de Teherán»: la gente prende fuego a todo lo que evoque a Occidente y a la dinastía Pahlavi.

6 de noviembre: El general Reza Azari, jefe del Estado Mayor, es nombrado Primer Ministro.

10–11 de noviembre: Se organizan gigantescas manifestaciones en Teherán. Las consignas religiosas se convierten en políticas.

12 de diciembre: Las unidades del ejército inician diversas operaciones de represión.

30–31 de diciembre: Fin de muharram, manifestaciones en todo el país.

1979

16 de enero: El Shah parte al exilio. Encarga un gobierno de regencia a Chapour Bakhtiar.

1 de febrero: Jomeini, acompañado por Bani Sadr, regresa triunfalmente a Teherán.

5 de febrero: Mehdí Bazargán queda encargado de formar un gobierno.

8 de febrero: El ejército aéreo se une a Jomeini.

10–12 de febrero: Los «tres gloriosos de Teherán». La participación de grupos armados islámicos y marxistas en la insurrección cambian el curso de la misma.

19 de febrero: Chapour Bakhtiar abandona su puesto. Mehdí Bazargán se instala en la presidencia del Consejo. Creación del Partido de la República islámica, pro-jomeinista.

24 de febrero: Constitución del Partido Republicano Popular, organización religiosa en torno a la figura de Chariat Madari.

1 de marzo: Jomeini se instala en Qom para «retomar sus enseñanzas».

8 de marzo: Manifestación de mujeres en Teherán contra «cualquier forma de dictadura».

Fines de marzo: Mehdí Bazargán declara en la televisión iraní estar en contra de las ejecuciones realizadas por grupos paramilitares que se reclamaban fieles a Jomeini.

30-31 de marzo: Se adopta la República islámica por referéndum.

(Tomada de Foucault,
Dits et Écrits, T. III, p. 663.)

Notas

Nota a la presente edición

[1] La lista estaba conformada por textos «malditos» o marginales pertenecientes a pensadores centrales asociados a la tradición de la teoría política: «Epílogo» a Eichmann en Jerusalén de Hannah Arendt, «El Führer defiende el derecho» de Carl Schmitt, «Contra los derechos humanos» de Slavoj Zizek, «Bolívar y Ponte» de Karl Marx y «¿Es inútil sublevarse?» de Michel Foucault.

[2] El Laboratoire Tournant es una red formada por jóvenes investigadores de Francia, Chile y Argentina, que realizan o han realizado sus formaciones doctorales y posdoctorales en el Departamento de Filosofía de la Universidad Paris 8, e integrada también por profesores de esta misma universidad. Esta red surge de una suerte de reacción creativa al formato academicista de los encuentros de investigadores (coloquios, grandes congresos, jornadas de estudio), intentando sortear obstáculos aparentemente menores en la ingeniería de dichos eventos, que se han transformado en hábitos (falta de tiempo crónica a la hora de discutir e intercambiar ideas, mesas paralelas, etc.) y que dificultan cada vez más la actividad intelectual o la comunicación de propuestas. En este sentido, el Laboratoire se propone en cada reunión poner en ejercicio esa otra temporalidad del pensamiento que muchas

veces queda en suspenso en el modo actual de su administración académica. Esta inserción de otro tiempo en el tiempo configura su propia estructura a partir de la naturaleza móvil y circulante del grupo (ser extranjeros, pertenecer a instituciones universitarias diferentes y por ende, a realidades universitarias disímiles), cuyo formato de trabajo convocante apunta tanto a nuestras prácticas «exteriores» a la universidad (artísticas, culturales, políticas), como a las materias que podrían responder al rótulo de lo extranjero a la filosofía, siguiendo la inspiración de Georges Canguilhem, para quien «toda materia extranjera es buena para la filosofía».

[3] La traducción mexicana de esta entrevista se publicó en la revista de psicoanálisis *Me cayó el veinte* (nº 31, julio de 2015, México D.F.)

Prefacio

[1] Lo que llamamos aquí el *corpus* del «*affaire* iraní» está formado por artículos breves, entrevistas y contestaciones polémicas que han sido recogidos en el Tomo III de *Dits et Écrits* (Foucault, Paris: Gallimard, 1994, pp. 662-761). Algunos de ellos aparecieron originalmente en italiano, en el *Corriere della Sera* y otros en francés en los periódicos *Le Nouvel Observateur*, *Le Monde* y *Le Matin*. Hasta donde sabemos, no hay traducción al español de ninguno de estos artículos, a excepción del último «¿Es inútil

sublevarse?». En inglés, la mayor parte de este *corpus* fue recogido en un «Apéndice» al volumen de Afary & Anderson (2005). En el «Anexo 1» ofrecemos la lista de todos los textos de Foucault que lo integran.

[2] En *Obras esenciales.* Tomo III: *Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona: Paidós, 1999, pp. 203-207.

[3] Esta entrevista fue publicada como «Apéndice» en el libro de Claire Brière y Pierre Blanchet *Iran. La révolution au nom du Dieu* (París: Éditions du Seuil, 1979, pp. 227-241). Este apéndice fue recuperado en la recopilación francesa de *Dits et Écrits* con el título «L'esprit d'un monde sans esprit» (París: Gallimard, 1994, pp. 743-754). Sobre lo vertido en esa entrevista, Bernard Ulmann escribió el artículo «Iran, la vengeance du prophète», en *L'Express* (n° 1449, 20 de abril de 1979), en el que atribuyó a Foucault expresiones y explicaciones tomadas de estos dos reporteros. Ante este último, Foucault reacciona con su artículo de *Le Monde* «¿Es inútil sublevarse?».

[4] Casi al final de la entrevista, Sassine le pregunta a Foucault sobre esta afirmación. Denotando (o sobreactuando) el olvido de sus propias palabras, contesta con otra pregunta «¿Yo dije eso? ¿Es un texto?». Cuando el entrevistador le recuerda su intervención, Foucault –exhausto luego de varias horas de entrevista– se expide largamente sobre la tarea fundamental del intelectual que, además de velar y acechar,

respetar y no transigir, tendría que cumplir la función de «multiplicar las ocasiones de sublevación» cumpliendo su «rol de debilitador de las estabilidades sociales, de las inmovilidades sociales, históricas, políticas y económicas».

[5] En el «Anexo 2» transcribimos el apartado de «Acontecimientos en Irán» incluido por los editores de los *Dits et Écrits* (Op. Cit, p. 663).

[6] Se trata de la «Carta abierta a Mehdí Bazargán» publicada en *Le Nouvel Observateur* del 14 de abril de 1979 (*Dits et Écrits*. Op. Cit., pp. 780-782). Allí, entre otras cosas, Foucault sostenía que del «gobierno islámico» no le preocupaba tanto el adjetivo «islámico» como el sustantivo «gobierno». Este último por sí solo alcanza para suscitar preocupación y alerta en todos los gobernados. Por eso él, que se había entrevistado con Bazargán unos meses antes, en plena movilización popular, se atreve a expresarle públicamente su inquietud por el modo en que los responsables del nuevo gobierno estaban encarando una actividad –la de gobernar– que no va de suyo, igual que no va de suyo condenar o matar. Bazargán fue convocado por Jomeini el 5 de febrero de 1979 para encargarse de constituir el gobierno islámico. El día 17 de ese mismo mes comenzaron las ejecuciones de los grupos opositores por parte de equipos paramilitares que se reconocían como simpatizantes de Jomeini. Bazargán dimitió luego de la toma de rehenes de la embajada norteamericana, que comenzó el 4

de noviembre de 1979, prolongándose por más de un año.

[7] «¿Qué es la crítica?». En *Revista de Filosofía de la ULA*, n°8, Buenos Aires, 1995.

[8] Foucault tenía especial interés por la situación de Irán mucho antes de que se produjeran los acontecimientos de sublevación, represión y muerte de 1978. Desde el año 1971 era firmante asiduo de las solicitudes del Comité para la Defensa de los Presos Políticos Iraníes, fundado por Jean Paul Sartre en 1966. Como muchos de los intelectuales y de la «gente de la cultura» francesa de entonces, seguía con interés y compromiso político lo que estaba pasando a nivel mundial en materia de movimientos revolucionarios, tanto en los países del Medio Oriente como en África y Latinoamérica. Había participado activamente, a su vez, en la misión a Madrid del año 1975 en contra de los crímenes del franquismo, junto a Yves Montand, el cineasta Costa-Gavras y Claude Mauriac, entre otros. Esta misión había sido, según él, una necesaria «teatralización de la acción», en la resistencia pacífica que estaban proponiendo. Didier Eribon cuenta de manera muy viva esta «acción directa» de los intelectuales que desafiaron el poder policial español. Los periodistas terminaron presos y esposados y los «intelectuales mercenarios», escoltados por la policía, fueron obligados a tomar el primer avión de regreso a su tierra (Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992, pp. 324ss.).

[9] Se trataba de Alberto Cavallari, director del periódico italiano *Corriere della Sera* en París y de la editorial Rizzoli, accionista del diario que había publicado en italiano, entre otras, la *Historia de la locura*.

[10] Ibid., p. 348.

[11] En *Dits et Écrits*. Op. Cit., p. 662.

[12] En enero de 1978, comienzan en Irán las manifestaciones populares que habían llegado a ser lideradas en su facción islamista por el Ayatola Ruhollah Jomeini, pero en la que también participaban liberales, nacionalistas laicos y militantes de izquierda. El viernes 8 de septiembre de ese año se produce la gran matanza de manifestantes, día que será conocido como el «viernes negro»: el ejército dispara contra la masa concentrada en la plaza Djahle, en Teherán, acabando con la vida de cuatro mil personas. Foucault viaja a Irán una semana después de esos hechos. En diciembre de 1978, las fuerzas de la sublevación logran imponerse y en febrero de 1979, con la caída definitiva del Shah, Jomeini vuelve del exilio y toma el poder. Al mes siguiente llama a un referéndum nacional en el que se declara a Irán una República Islámica, a partir del 1° de abril de 1979. Véase Anexo 2.

[13] «Le Chah a cent ans de retard». En *Dits et Écrits*. Op. Cit., p. 679.

[14] Ibid., p. 682.

[15] Originalmente titulado «El peso muerto de la modernización», este texto fue traducido al

árabe por los estudiantes iraníes y estampado en los muros de la universidad de Teherán a propósito de su reapertura a fines del mes de octubre de 1978. Véase Anexo 2.

[16] «Le Chah a cent ans de retard». Art. Cit., p. 682.

[17] «Téhéran: la foi contre le Chah». En *Dits et Écrits*. Op. Cit., p. 685.

[18] «La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes». En *Dits et Écrits*. Op. Cit., pp. 709ss.

[19] Idem.

[20] «A quoi rêvent les Iraniens?». En *Dits et Écrits*. Op. Cit., p. 691.

[21] «Téhéran: la foi contre le Chah». Art. Cit., p. 688.

[22] Idem.

[23] Como sostendrá Foucault en la conversación con Brière y Blanchet: «¿Qué papel ha jugado entonces la religión, con su formidable influencia sobre la gente, con la posición que siempre tuvo en relación con la del poder político, con el contenido que la convirtió en una religión de combate y de sacrificio? No el de una ideología que podría permitir ocultar las contradicciones, o fortalecer una especie de unión sagrada entre toda una serie de intereses divergentes. Constituyó en verdad el vocabulario, el ceremonial, el drama intemporal dentro del que se podía alojar el drama histórico de un pueblo que sopesa su existencia con la de

su soberano». Michel Foucault, «L'esprit d'un monde sans esprit». Art. Cit., pp. 745-746

[24] Véase «¿Qué es la crítica?». Art. Cit.

[25] «¿Es inútil sublevarse?». Art. Cit., p. 206.

[26] «L'esprit d'un monde sans esprit». Art. Cit.

[27] «Le chef mythique de la révolte de l'Iran». En *Dits et Écrits.* Op. Cit., p. 715.

[28] Miller, James. *La pasión de Michel Foucault.* Madrid: Cátedra, 1995, p. 412.

[29] Curiosamente, Foucault no retomará este trabajo de Bloch en sus cursos sucesivos. De hecho, en sus escritos y clases, Ernst Bloch es citado tan solo en una oportunidad. Véase *Seguridad, Territorio, Población.* Buenos Aires: FCE, 2006, p. 265n.

[30] «¿Qué es la crítica?». Art. Cit., p. 4.

[31] En su conversación con Brière y Blanchet («L'esprit d'un monde sans esprit». Art. Cit.), Foucault cita el trabajo de François Furet sobre los debates historiográficos en torno a la Revolución Francesa, publicado por primera vez en 1978 (*Pensar la revolución francesa.* Barcelona: Petrel, 1980). El historiador francés sostiene aquí que «los más grandes historiadores de la primera mitad del siglo XIX están todavía hipnotizados por el acontecimiento que ha dominado sus vidas, pero ninguno de ellos, ni Guizot ni Michelet, ni por supuesto Tocqueville se sienten, sin embargo, autorizados a considerarla como familiar, 'normal', fácil de comprender. Por el contrario el asombro ante la *extrañeza* del fenómeno es lo que constituye la determinación existencial

de su obra histórica». (Furet, Francois. Op. Cit., p. 110).

Notas Entrevista

[1] *El principio esperanza.* Madrid: Trotta, 2007.

[2] Kazem Sami Kermani, médico y psiquiatra, dirigía el partido JAMA aliado del Movimiento de Mehdí Bazargán y afiliado al Frente Nacional de Irán. Fue Ministro de Salud del gobierno Bazargán.

[3] Shariatmadari, ayatola considerado como el primero entre sus pares, estaba a favor de la separación entre las mezquitas y el Estado y se mostraba muy interesado por los problemas sociales y económicos. Siguiendo la expresión de Olivier Roy, fue «literalmente 'exclaustrado' por Jomeini», en Sabrina Mervin, *Les mondes chiites et l'Iran.* París: Karthala, 2007, p. 39.

[4] Término que designa al rey de Persia o de Irán. En francés es Chah o Shah. [N.T.]

[5] El ingeniero Mehdí Bazargán fue el fundador del Movimiento de Liberación de Irán en 1965 y del Comité de Defensa de las Libertades y Derechos Humanos en 1977. Nombrado Primer Ministro por el ayatola Jomeini desde su retorno a Teherán, quedará en ese puesto sólo algunos meses (5 de febrero-5 de noviembre de 1979) a causa de sus ideas liberales y democráticas.

[6] «En esta voluntad de un 'gobierno islámico' ¿es necesario ver una reconciliación, una con-

tradicción o un umbral de novedad?», en *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 688-694.

[7] Esta obra fue publicada en inglés en 1978. Su traducción francesa en Seuil, del año 1980, lleva por título: *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [En español: *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2002.]

[8] «¿Es inútil sublevarse?». En *Obras esenciales*. Tomo III, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 203-207.

[9] «Sin duda no hay que concebir a la 'plebe' como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todas las sujeciones, el foco jamás extinto de todas las revueltas. Sin duda, no hay una realidad sociológica de la 'plebe'. De todas maneras, siempre hay algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos que escapa de algún modo a las relaciones de poder, algo que no es precisamente la materia prima, más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, la fuga. 'La' plebe sin duda no existe, pero hay 'de la' plebe. Hay de la plebe en el cuerpo y en las almas, [también] en los individuos, en el proletariado...». En «Poder y estrategias» (entrevista con Jacques Rancière), *Les Révoltes logiques*, nº 4, invierno de 1977, pp. 89-97.

[10] «Michel Foucault: realidad y poder», *L'Arc*, nº 70, septiembre-diciembre 1977, pp. 16-26.

[11] «La grande colère des faits» (*Le Nouvel Ob-*

servateur, 9-15 de mayo de 1977). Compilado en *Dits et écrits*, tomo II. Paris: Gallimard, 1994, pp. 277-281, escrito a propósito del libro de André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*. Paris: Grasset, 1977. [En español: *Los maestros pensadores*. Barcelona: Anagrama, 1978.]

[12] Este libro aparecido en 1975 es mencionado en la entrevista concedida a *Les Révoltes Logiques*. En *Dits et écrits*, vol. II Op.Cit., p. 421.

La presente edición se terminó de imprimir
en los talleres de Andros, Santiago,
en el mes de octubre de 2017.

Colección **Conjeturas**

1 Auerbach - Benjamin
Correspondencia

2 Alfonso Iommi
La orden infeliz

3 Wind - Gombrich
Una laboriosa curiosidad

4 Guillaume Apollinaire
Los fuegos nuevos

5 Michel Foucault
Sublevarse

6 Matthew Rampley
En busca del tiempo perdido

"Mi proyecto [...] es multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información."

Michel Foucault

ISBN-13: 978-956-9720-04-8
9 789569 720048